مجموعة الروائع الإنسانية - الأونسكو

السلسلة العربية

إميل دوركهايم

في تقسيم العمل الاجتماعي

ترجمه من الفرنسية الى العربية

حافظ الجمالي

اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع

بيروت 1982

توزيع : المكتبة الشرقية – ص . ب 1986- بيروت - لبنان

في تقسيم العمل الاجتماعي

ص.ب. ١١٤٥ ، بيروت (لبنان)
١٩٨٢

مجموعة الروائع الإنسانية - الأونسكو
السلسلة العربية

اميل دركهايم

في تقسيم العمل الاجتماعي

ترجمة من الفرنسية الى العربية
حافظ الجمالي

اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع
بيروت ١٩٨٢

التوزيع: المكتبة الشرقية - ص.ب ١٩٨٦ - بيروت - لبنان

نُشر هذا الكتاب في ترجمته العربية
بالاتفاق بين
اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع ببيروت ومنظمة الاونسكو بباريس

وفقًا لأحكام منظمة الاونسكو وقانون اللجنة
قرأ هذه الترجمة لكتاب
اميل دركهايم
«في تقسيم العمل الاجتماعي»
الدكتور خليل الجرّ

مقدّمة

الطبعة الثانية

بعض ملاحظات حول المجتمعات المهنيّة

عندما أعدنا طبع هذا الكتاب ، تعمّدنا ألاّ نغيّر شيئًا في شكله الأوَّل . إن لكلّ كتاب فردية يجب أن يُحافظ عليها . ومن الأنسب أن نترك له الصورة التي عُرف بها[1] .

إلا ان هنالك فكرة ظلّت غامضة ، في الطبعة الأولى ، ويبدو لنا أن من المفيد الامعان بعض الشيء في توضيحها وتحديدها ، ذلك لأنها ستُعين على إيضاح بعض أقسام هذه الدراسة ، بل وغيرها من الدراسات التي نشرناها منذ ذلك الحين[2] . وتتعلّق هذه الفكرة بالدور الذي يبدو أن الجماعات المهنية معدّة للقيام به داخل التنظيم الاجتماعي للشعوب المعاصرة . ولئن كنا ، في الأصل ، لم نمسّ هذه المشكلة إلاّ على سبيل التلميح[3] ، فذلك لأننا كنا عازمين على إعادة البحث فيها من جديد ، والقيام بدراسة خاصة حولها . ولما كانت مشاغل أخرى قد صرفتنا عن عزمنا ، ولمّا كنا لا نرى متى سيكون في وسعنا أن نعود اليه ، فإننا نريد اهتبال فرصة هذه الطبعة الثانية لكي نبيِّن كيف أن هذه المشكلة ترتبط بالموضوع الذي نعالجه في ثنايا هذا الكتاب ، ونشير الى الشكل الذي تبدو فيه ، ونحاول ، بصورة

---

١. لقد اكتفينا بحذف ثلاثين صفحة تقريبًا من مقدمة الطبعة الأولى ، لأنها بدت لنا الآن غير مفيدة . وسنوضح أمر هذا الحذف في الموضع الذي تمّ فيه.

٢. الانتحار *(Le suicide)* ، الخاتمة.

٣. أنظر في ما بعد ، الكتاب الأول ، الفصل ٦ ، الفقرتين ٢ و٣ ؛ والفصل ٧ ، الفقرة ٣.

خاصة ، ان نبيّن وهن الأسباب التي تحول بين عدد كبير من الناس وبين ان يفهموا ضرورتها الملحّة ومداها. وهذا ما سيكون موضوع هذه المقدمة الجديدة.

– ١ –

إننا نشدّد خلال هذا الكتاب ، مرات كثيرة ، في الإشارة الى الفوضى الحقوقية والاخلاقية التي تسود الحياة الاقتصادية الآن. والواقع أن الأخلاق المهنية ، في هذا النوع من الوظائف ، ليست متوفرة الاّ في حالتها البدائيّة. إن ثمّة أخلاقاً مهنية للمحامي ، والقاضي ، والجندي ، والاستاذ ، والطبيب ، والكاهن الخ... ولكن اذا نحن حاولنا أن نعبِّر بلغة واضحة بعض الشيء ، عن الآراء السائدة حول ما ينبغي ان تكون عليه علاقات المستخدَم بالمستخدِم ، والعامِل بربّ العمل ، ورجال الصناعة المتزاحمين بعضهم مع بعض ، او مع الجمهور ، فما اكثر الغموض الذي سنلاحظه في الصِيَغ المعبِّرة عن الأفكار التي سنحصل عليها : عموميّات لا دقة فيها حول ما يجب أن يبديه مختلف انواع المأجورين في امانة واخلاص لمن يستخدمونهم ، وحول الاعتدال الذي يجب أن يتحلّى به هؤلاء المستخدِمون ، في هيمنتهم الاقتصادية ، وشيء من الاستنكار لكلّ مزاحمة واضِحة العِوَج ، ولكلّ استثمار صارخ للمستهلك... إن هذا تقريبًا هو كل ما يشتمل عليه الضمير الاخلاقي لهذه المهن. واكثر من ذلك فإنَّ أَغلب هذه القواعد خالية من كل صفة حقوقية ؛ وإن كان هنالك ما يؤيّدها فهو الرأي العام لا القانون ، ونحن نعرف كم يتساهل الرأي العام في حكمه على الطريقة التي تُملأ بها هذه الواجبات الغامضة. وكثيرًا ما يضرب الصفح عن أسوإ الاعمال ، بتأثير نجاحها ، حتى ان الحدّ الفاصل بين ما هو مسموح به وما هو ممنوع ، وبين ما هو عادل وما هو غير عادل ، لم يعد ثابتاً قط ، بل هو يقبل التعديل ، بصورة تعسُّفية تبعًا لأهواء الأفراد. إن اخلاقاً في مثل هذا الغموض ، ومثل هذه الميوعة لا تستطيع ان تفرض نظامًا. وينشأ عن ذلك أن كل هذه الدائرة من الحياة الجماعيّة ما تزال في قسمها الاكبر ، خارجة عن نطاق القاعدة المعدِّل.

والى هذه الفوضى ، على ما سنوضحه ، يجب أن تُعزى كل المشاكل المتكررة وكل الاضطرابات المختلفة التي يعرض علينا العالَمُ الاقتصادي منظرَها المحزن. فلمَّا لم يكن ثمَّة من شيء يوقف جماح القوى المتقابلة ، أو يضع لها حدودًا يفرض عليها احترامها ، فإنها تميل الى التوسّع كما تريد ، فتصطدم ، وتكبح كلٌّ منها الأخرى ، ويقضي بعضها على بعض. وممَّا لا ريب فيه أن أقواها يتوصّل الى سحق أضعفها ، أو إلى إخضاعه له. ولكن إذا أَذعن المغلوب مدة من الزمن لسيطرةٍ فُرضت عليه فرضًا ، فإنه لا يسلِّم بها ، وبالتالي لا يمكن لسيطرة كهذه أَن تكون أساسًا لتوازن ثابت. وكل هدنة تفرضها القوة لا يمكن إلا أن تكون موقَّتة ، لأنها لا تستطيع ان تهدّئ النفوس. ثم إن الأهواء البشرية لا تذعن الاّ لقوة أخلاقية تحترمها. فاذا فقدت كل سلطة من هذا النوع ، فإن ناموس القوَّة هو الذي يسود ، وتكون حالة الحرب ، الكامنة أو الظاهرة ، حالة مزمنة بالضرورة.

أما أن تكون هذه الفوضى حالة مرضية ، فذلك ما هو واضح بالبداهة ، ذلك انها شيء يتعارض مع الغاية التي يسعى إليها كل مجتمع ، ألا وهي أن يقضي على الصراع بين الناس ، أو على الأَقلّ أن يخفِّف من حدَّته ، عن طريق إخضاع ناموس القوّة الطبيعي إلى ناموس أَسمى منه. وعبثًا ما يحاولون أن يبرّروا حالة انعدام التنظيم هذه ، بقولهم إنها تساعد على تنشيط الحرية الفردية. ولكن ما من شيء اشدّ خطأً من هذا التعارض الذي كثيرًا ما حاولوا اقامته بين سلطة القانون وحرية الفرد. ان العكس هو الصحيح. ذلك ان الحرية (ونعني تلك الحرية المشروعة ، أي تلك التي نرى أن من واجب المجتمع أن يفرض احترامها) هي نفسها نتيجة من نتائج التنظيم. إنني لا أستطيع أن اكون حرًّا إلا بمقدار ما يكون ممتنعًا على الآخرين أن يستفيدوا من تفوقهم الجسمي ، أو الإقتصادي ، أو أيّ تفوّق آخر يتمتعون به ، لفرض الاستعباد على حريتي ؛ والتنظيم الاجتماعي وحده هو الذي يقف عقبة في وجه التعدّي. ويعرف الناس اليوم أنه لا بدّ من تنظيم معقد لكي نضمن للأفراد الاستقلال الاقتصادي الذي بدونه لا يمكن لحرِّيتهم إلاَّ أَن تكون إسميَّة.

ولكن ما يجعل هذه الحالة ، في أيامنا هذه خاصة ، خطيرة جدًا ، هو التطور الكبير الذي عرفته الوظائف الاقتصادية منذ قرنين تقريبًا ، والذي لم تعرفه البشرية قبل الآن. فعلى حين أن هذه الوظائف لم تكن تلعب من قبل إلا دورًا ثانويًا ، نراها الآن وقد احتلّت المقام الأول. فنحن بعيدون الآن عن ذلك العهد الذي كانت تترك فيه هذه الوظائف ، باحتقار ، للطبقات الدنيا. ونلاحظ الآن أن الوظائف الحربية ، والادارية ، والدينية تتراجع أَمامها أكثر فأَكثر. والوظائف العلمية هي الوحيدة التي تملك أن تنازعها المجال ؛ أضف الى ذلك انه ليس للعلم اليوم من نفوذ الاّ بمقدار ما يخدم حاجات العمل ، أي الوظائف الاقتصادية ، بالدرجة الأولى. ولهذا أمكن القول ، لا من غير مبرّر ، إن مجتمعاتنا قد أصبحت أو هي على وشك أن تصبح صناعية قبل كل شيء. ولا يمكن لشكل من اشكال النشاط قد احتل مثل هذا المقام في الحياة الاجتماعية ، ان يبقى محتلاً الى هذا الحدّ ، دون أن ينشأ عن ذلك اضطرابات قويّة. إن هذا مصدر من مصادر التضعضع العام. ذلك انه لما كانت الوظائف الاقتصادية تشغل اليوم اكبر عدد من المواطنين ، فإن هنالك عددًا كبيرًا من الأفراد يقضون كل حياتهم تقريبًا في الوسط الصناعي أو التجاري. وينجم عن ذلك أنه لما كان هذا الوسط لا تسوده الاخلاق العالية فإن القسم الأكبر من حياتهم ينقضي بعيدًا عن كل تأثير أخلاقي. والواقع هو أَن الشعور بالواجب لا يستولي على نفوسنا ويستقرّ فيها إلاَّ إذا ساعدت الظروف التي نحيا فيها على جعله في حالة يقظة مستمرّة. إننا بطبيعتنا لا نميل إلى إزعاج انفسنا وكبح جماحها ، فاذا نحن لم نُدْعَ ، في كل لحظة ، الى ممارسة مثل هذا الإرغام على نفوسنا ، ذلك الإرغام الذي لا وجود للاخلاق بدونه ، فكيف نستطيع أن نجعلها عادةً لنا؟ ولئن كنا لا نتبع ، في المشاغل التي تستغرق القسم الأكبر من أوقاتنا ، قاعدةً أخرى غير قاعدة مصلحتنا طبعًا ، فكيف يمكننا أن نتذوّق التجرُّد ، ونكران الذات ، والتضحية؟ وهكذا فإن فقدان التنظيم الاقتصادي لا بدّ وان يمدّ آثاره إلى ما وراء العالم الاقتصادي نفسه ، ليخلف بعده تدنّيًا في مستوى الاخلاق العامة.

والآن وقد عرفنا الداء، فما هي علّته، وما هو العلاج الممكن له؟

وفي تضاعيف هذا الكتاب، حاولنا جهدنا أن نبيّن بصورة خاصة، أنه لا يمكن أن نحمّل تقسيم العمل تبعة هذا الوباء، على نحو ما فعله بعضهم احيانًا وقد ظلموا، وأن التقسيم لا يؤدّي حتمًا إلى التشتّت والفوضى، بل أن الوظائف، عندما تكون على اتصال كافٍ في ما بينها، تميل من تلقاء نفسها الى التوازن والانتظام. غير أنَّ هذا التعليل يظلّ ناقصًا. ذلك أنه إن صحَّ أن الوظائف الاجتماعية تسعى، بصورة عفوية، إلى أن يتلاءم بعضها مع بعض، شريطة أن يقوم بينها اتّصال منتظم، فإن هذا النوع من التلاؤم، من جهة أخرى، لا يصبح قاعدة من قواعد السلوك إلا اذا قيّدته جماعة بما لها من سلطان. وفي الواقع ليست القاعدة طريقة من طرائق السلوك العادي فحسب، بل هي، قبل كل شيء، طريقة سلوك إلزامية، أي انها غير خاضعة نوعًا ما الى تحكّم الأفراد. والمجتمع المنظم وحده هو الذي يتمتّع بالسلطة الاخلاقية والمادية الضرورية لسنّ القوانين على الأفراد. ذلك أن الشخصية المعنوية الوحيدة التي تفوق الشخصيات الخاصة، انما هي تلك التي تقوم على الجماعة. وهي وحدها تتمتّع بالاستمرار والدوام اللازمين لضمان بقاء القاعدة قائمة وراء كل العلاقات العارضة التي تتجلّى بها يوميًا. يضاف على ذلك، أن دورها لا يقتصر على أن يجعل من النتائج العامة للعقود الفردية، قواعد ملزمة، بل انه يتدخّل بصورة فعّالة وايجابية في إنشاء كل قاعدة. وأول ما هنالك انها هي الحَكَم الطبيعي في تحديد المصالح المتضاربة، وتعيين لكل واحدة منها الحدود التي تناسبها. ثم انها أوّل من يهمّه أن يسود النظام والسلام. ولئن كان فقد النظام شرًّا، فذلك يعود، بالدرجة الأولى، إلى أنَّ المجتمع يتأذّى منها، لأنَّه لا يستطيع، كي يعيش، أن يستغني عن الانسجام والانتظام. فالتنظيم الخلقي أو القضائي انما يعبّر في جوهره عن حاجات اجتماعية، ليس هنالك من يعرفها غير المجتمع، وهو يستند الى وضع من أوضاع الرأي السائد؛ وكل رأي إنما هو شيء جماعي، ونتيجة لعمل جماعيّ، فهو سبيل

للقضاء على حالة فقد النظام إلاّ بوجود جماعة ، أو بتشكيلها ، لتنشأ عنها مجموعة القواعد المفقودة حاليًّا .

ولا يمكن للمجتمع السياسي بمجموعه ، كما لا يمكن للدولة أن تقوم بهذا العبء . فالحياة الاقتصادية ليست من اختصاصها ولا تخضع لتأثيرهما ، لأنها خاصة جدًا ، فضلاً عن أنها تمعن في التخصّص كلَّ يوم[٤] . ولا يمكن أن ينظَّم نشاط أية مهنة ، تنظيمًا فعَّالاً ، إلا من قِبَل جماعة قريبة بالدرجة الكافية من هذه المهنة ، حتى يتسنى لها أن تعرف صورة نشاطها ، وتحسّ بجميع حاجاتها ، وتتّبع تغيّراتها . وأفضل من يستجمع هذه الشروط هو الفريق الذي يمكن أن يؤلفه كل العاملين في الصناعة نفسها ، مجتمعين ومنتظمين في هيئة واحدة ؛ وهذا ما يسمى بالنقابة أو بالمجموعة المهنيَّة .

ولكن هذا الرهط المهنيّ ، مفقود في الصعيد الاقتصادي ، كما هو مفقود في الأخلاق المهنية . ومنذ أن قضى القرن الماضي على النقابات القديمة ، لا من غيرَ مبرّر طبعًا ، لم تقم إلا محاولات جزئية غير كافية ، لتنظيمها على قواعد جديدة . لا ريب أن الأفراد الذين يتعاطون المهنة الواحدة ، يتصلون في ما بينهم بحكم تشابُه أعمالهم . بل ان تزاحمهم نفسه يفرض هذا الاتصال . لكن هذه العلاقات مجردة من كل صفة نظامية ، وتتعلّق بمجرد المصادفات ، فضلاً عن انها ، أغلب الاحيان ، ذات صفة فرديّة بحتة . فهذا الصناعي يتصل بهذا الصناعي الآخر ، وليست الهيئَة الصناعية ، من هذا الاختصاص أو ذاك ، هي التي تجتمع من أجل عمل مشترك . وقد نرى بصورة استثنائية كل الاعضاء العاملين في مهنة ما ، يجتمعون في مؤتمر ، ليعالجوا قضية ذات منفعة مشتركة ، ولكن هذه المؤتمرات لا تدوم إلا فترة قصيرة ، وهي لا تبقى أبدًا بعد الظروف الخاصَّة التي دفعت اليها ، وبالتالي فإن الحياة الجماعيّة التي نشأت بمناسبتها ، تعود فتخمد معها .

ولكن الجماعات الوحيدة التي تتمتّع بشيء من الاستمرار هي ما يسمى اليوم

---

٤. سنعود إلى هذا الموضوع في ما بعد (الكتاب الثالث ، الفصل ١).

بالنقابات ، من نقابات أرباب العمل ، أو نقابات العمّال . ولا شك أن في هذا بداية للتنظيم المهني ، ولكنه تنظيم بدائي لا شكل له ولا قوام . ذلك ان النقابة ، أولاً ، انما هي جمعية خاصة ، ليس لها اية سلطة مشروعة ، وبالتالي فهي مجردة عن كل سلطة تنظيمية. وعدد مثل هذه النقابات غير محدود ، نظريًّا ، حتى في داخل الفئة الصناعية نفسها . ولما كانت كل واحدة منها مستقلة عن الأخرى ، فإنها اذا لم تتّحد وتأتلف ، لا تملك شيئًا يعبّر عن وحدة المهنة في مجموعها . وأخيرًا ، فليست نقابات أرباب العمل ، ونقابات العمال بمستقلة بعضها عن بعض فحسب ، وهذا أمر مشروع وضروري ، بل إنه ليس بينها ، من اتصالات منظَّمة . فلا يوجد أي تنظيم مشترك يقرِّب بينها ، دون أن يفقدها فرديتها ، ويمهّد السبيل لاعضاء الفئتين أن يقرّروا معًا نظامًا يثبت علاقاتهم المتبادلة ، ويفرض نفسه على أولئك وهؤلاء بالقوة نفسها . وعلى ذلك فإن ناموس القوّة هو الذي يفضّ الخلافات في جميع الحالات ، وتظلّ حالة الحرب قائمة . إن وضع كلّ من ارباب العمل والعمّال تجاه الآخر ، في ما عدا ما يتعلّق من أفعالهم بالاخلاق العامة ، كوضع دولتين مستقلتين ، ولكن بقوة غير متكافئة . إنهما تستطيعان التعاقد في ما بينهما ، كما تفعل الشعوب بعضها مع بعض ، عن طريق حكوماتها . ولكن هذه العقود لا تعبّر الاّ عن حالة القوى الاقتصادية المتقابلة ، كما أَنَّ المعاهدات التي تعقد بين دولتين متحاربتين لا تعبِّر إلاّ عن حالة القوى العسكرية المتقابلة . إنها تصوّر وضعًا قائمًا ، ولا يسعها أن تقلبه الى وضع مشروع .

وعلى ذلك فإن قيام أخلاق وحقوق مهنية في مختلف المهن الاقتصادية ، يقتضي أن تصبح النقابة ، أو تعود فتصبح جماعة معيَّنة ، منظَّمة ، أو بكلمة واحدة ، مؤسسة عامة ، بدلاً من أن تظلّ مجموعة غامضة لا وحدة فيها . لكنَّ كل مشروع من هذا النوع يصطدم بعدد من المستبقات التي يجب الحيلولة دونها أو تبديدها .

وأوّل كل شيء ان النقابة تحمل وزر ماضيها التاريخي . إنها تبدو وثيقة التضامن مع نظامنا السياسي القديم ، وبالتالي فإنها لا تستطيع البقاء بعده .

وهكذا يبدو أن المطالبة بتنظيم نقابي للصناعة والتجارة ، انما هو نوع من الرجوع الى الماضي ، غير أنه ينظر الى مثل هذه الرجعيات كما لو أنها كانت مستحيلة أو شاذة .

وقد يكون لهذا الاعتراض معنى ، لو أننا كنا نقترح إعادة النقابة القديمة كما كانت موجودة في القرون الوسطى ، وإحياءها بصورة مصطنعة . ولكنّ الموضوع لا يطرح على هذا الشكل . فليست القضية أن نعرف ما إذا كانت مؤسسة القرون الوسطى يمكن ان تلائم مجتمعاتنا المعاصرة ، كما كانت تلائم عصرها ؛ بل القضية أن نعرف ما إذا كانت الحاجات التي كانت تسدّها ليست بحاجات كل الأزمنة ، على الرغم من أن عليها أن تتطوّر حسب الأوساط ، لتستطيع سدَّها .

وما يحملنا على ان لا نرى في النقابات تنظيمًا موقتًا لا يصلح إلاَّ لزمن ما ومدنيّة ما ، هو في آن واحد ، قِدمها الكبير ، ونمط تطورها خلال التاريخ . ولو لم يكن عهدها يرجع إلى ما قبل القرون الوسطى ، لأمكن الظنّ في الواقع أنها ما دامت قد وُلِدَت في نظام سياسي ما ، فإن عليها بالضرورة أن تزول بزواله . ولكنّ الحقيقة هي أن اصلها أقدم من ذلك بكثير . وبصورة عامة ، فهي تظهر بظهور المهن ، أي منذ ان تتعدّى الصناعة المرحلة الزراعية البحتة . ولئن كان يبدو أن النقابات ظلّت مجهولة في اليونان ، حتى عهد الفتح الروماني على الأقل ، فذلك لأن المهن كانت محتقرة هناك ، وبالتالي فإنه لم يكن يعانيها إلاّ الغرباء وحدهم تقريبًا ، فظلّت ، من جرّاء ذلك ، خارج التنظيم القانوني للمدينة[٥] . أما في روما فإنها تعود ، على الأقل ، إلى عهد الجمهورية في أزمنتها الأولى[٦] . وهناك تقليد يعزو

---

٥. انظر هرمان ، كتاب تعليم الآثار الإغريقية ، ص ٣٩٨ (Hermann, *Lehrbuch des griechischen antiquitäten*, 4te B., 3e éd.) . وكان الصانع أحيانًا بحكم مهنته ، محرومًا من حق المدينة (المصدر نفسه ، ٣٩٢) . ولكن يبقى أن نعرف ما إذا كان هنالك تنظيم سري ، بدلاً من التنظيم القانوني والرسمي . والشيء المؤكّد أنه كان هنالك نقابات للتجار (أنظر فرانكوت ، الصناعة في اليونان القديمة ، الجزء الثاني ، ص ٢٠٤ وما بعدها (Francotte, *L'industrie dans la Grèce antique*).

٦. بلوتارك ، نوما (Plutarque, *Numa*, XVII) ؛ بلين ، التاريخ الطبيعي الطبيعي (Pline, *Hist. nat.*, XXXIV) . ولا ريب ان هذه خرافة ، إلاّ أنها تبرهن بأن الرومانيين يحسبون أن النقابات هي واحدة بين أقدم مؤسساتهم .

انشاءَها للملك نوما. صحيح انها اضطرت، خلال مدّة طويلة، ان ترضى بحياة متواضعة، إذ إن المؤرخين والأنصاب التذكارية لا يأتون على ذكرها إلاّ نادرًا، ولهذا فنحن لا نعرف عن تنظيمها إلا القليل القليل. ولكنّ عددها، منذ عصر شيشرون، كان قد أصبح ضخمًا، وبدأت تمثّل دورًا. وفي ذلك العهد، على ما يقول ڤالتزينغ، (Waltzing)، «كانت كل الطبقات العمالية كأنما تتملكها الرغبة في الاكثار من الاتحادات المهنية». واستمرت حركتها الصاعدة بعدئذٍ، حتى بلغت، في عهد الامبراطورية، «شأوًا ربما لم تتجاوزه بعده، اذا اخذنا بعين الاعتبار جملة الفروق الاقتصادية»[٧]. ويبدو أن كل فئات العمال، وكانت كثيرة جدًا، قد انتهت إلى تأليف جمعيّات، وقد جاراهم في ذلك أُناس كانوا يعيشون من التجارة. وفي الوقت نفسه، كان طابع هذه الجماعات قد تغيَّر، وقد انتهت بأن أصبحت ادوات حقيقية في جهاز الإدارة فكانت تقوم بوظائف رسمية. وكانت كل مهنة تُعتبر مصلحة عامة تتكلف نقابتها بمهمّاتها وتتحمّل تبعاتها تجاه الدولة[٨].

وفي هذا كان خراب المؤسسة. إذ إن هذا التعلق بالدولة لم يلبث أن تحوَّل الى عبودية لا تُطاق لم يستطع الأباطرة الابقاء عليها إلاّ بالإكراه. ولقد استعملت جميع الوسائل لمنع العمال من التخلص من واجباتهم المرهقة الناشئة عن مهنتهم نفسها، الى درجة أنها اضطرت إلى اللجوء حتى إلى المصادرة والإدخال الاجباري في المهنة. وطبيعي ان لا يقدَّر لهذا النظام أن يدوم إلاّ بمقدار ما تكون السلطة السياسية من القوة بحيث تكفي للالزام به. ولهذا فإنه لم يبق بعد انحلال الامبراطورية. وفضلاً عن ذلك فإن الحروب الأهلية والغزوات كانت قد حطّمت التجارة والصناعة، فانتهز الصُنَّاع هذه الظروف للهرب من المدن والتفرق في

---

٧. دراسة تاريخية على النقابات المهنية لدى الرومانيين (*Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains*, t. 1, p. 56-57)

٨. يحسب بعض المؤرخين أن النقابات كانت منذ الأصل، على صلة بالدولة. ولكن من المؤكّد، على كل حال، أن صفتها الرسمية كانت أغنى بكثير في عهد الامبراطورية.

الأَرياف. وهكذا فان القرون الأولى الميلاديَّة قد شهدت ظاهرة قد تكرَّرت في أواخر القرن الثامن عشر، اذ انحلت الحياة النقابية انحلالاً شبه تام وما بقي منها إلاّ الشيء القليل، في غاليا وجرمانيا، في المدن ذات الأصل الروماني. ولو أن أحد أصحاب النظريَّات، في ذلك العهد، وعى الموقف، لانتهى في الغالب الى القول، - كما فعل الاقتصاديون في ما بعد - بأن النقابات لم يكن لها، أو على الأقل لم يعد لها من مبرر، أو أنها زالت الى غير رجعة، ولحكم بالرجعية على كل محاولة لإعادة انشائها، وزعم أنها غير قابلة للتحقيق. ولكن الحوادث كانت تسرع الى تكذيب مثل هذه النبوءة.

والواقع ان النقابات، بعد أُفولٍ مُؤقَّت، عادت فبدأت حياة جديدة في كل المجتمعات الاوروبية، إذ قد بُعثت حول القرنين الحادي عشر والثاني عشر. ومنذ ذلك الحين، على ما يقول لوفاسّور (Levasseur)، «بدأ الصنَّاع يشعرون بحاجة الى الاتحاد وأنشأوا جمعياتهم الأولى»[٩]. وعلى كل حال فإن هذه النقابات عادت فازدهرت في القرن الثالث عشر وظلت تنمو وتتقدم حتى اليوم الذي بدأ لها فيه عهد جديد من الانحطاط. ان مؤسسة في مثل هذا الثبوت والاستمرار لا يمكن ان تتعلق بأية صفة غير لازمة الوجود أو عارضة؛ وأكثر خطأ من ذلك ان نعتقد بأنها كانت نتيجة لا أدري ماذا، من الانحراف الجمعي. ولئن كانت النقابات ضرورية منذ تأسيس روما حتى أوج الامبراطورية، ومنذ فجر المجتمعات المسيحية حتى الأزمنة الحديثة، فذلك لأنها تستجيب لحاجات مستمرة وعميقة. ولنشرْ بصورة خاصة الى أن مجرد عودة هذه النقابات الى التكوُّن من تلقاء نفسها، على صورة جديدة، بعد أن زالت من الوجود مرة أولى، انّما يقضي على كل قيمة للحجة التي تجعل من إزالتها العنيفة في آخر القرن الماضي برهاناً على انها عادت تنسجم مع الشروط الجديدة للحياة الجمعية. وآخر ما هنالك أن الحاجة التي

---

٩. الطبقات العمالية في فرنسا حتى الثورة *(Les classes ouvrières en France jusqu'à la Révolution)*، الجزء الأول، ص ١٩٤.

تشعر معها اليوم كلُّ المجتمعات المتمدنة بأن تبعثها حيَّة ، انما هي أوثق دليل على ان القضاء على النقابات قضاءً مبرمًا لم يكن بدواء ناجع ، وأن الإصلاح الذي قام به تورجو (Turgot) كان يقتضي إصلاحًا آخر لا يمكن تأجيله الى ما لا نهاية .

– ٢ –

ولكن لئن لم يكن كل تنظيم نقابي بالضرورة نوعًا من الرجعية التاريخية ، فهل هنالك ما يدعم الاعتقاد بانه سيمثّل في مجتمعاتنا المعاصرة ، ذلك الدور الهام الذي نعزوه له؟ ذلك اننا إن نحن حكمنا بأنه ضروري ، فليس ذلك بسبب الخدمات الاقتصادية التي يمكن ان يقدمها لنا ، بل بسبب الأثر المعنوي الذي قد يخلِّفه . إن ما نراه قبل كل شيء في الرهط المهني ، هو هذه القوة المعنوية القادرة على كبت الانانيات الفردية ، وحمل العمال على شعور أعمق بما بينهم من تضامن متبادل ، والحيلولة دون تطبيق قانون الأقوى بمثل هذه الشراسة على العلاقات الصناعية والتجارية . غير ان الرهط المهني يعتبر غير صالح للقيام بهذا الدور . ولما كان قد نشأ بحكم بعض المصالح المؤقتة ، فإنه في ما يبدو لا يستطيع ان يصلح إلا لخدمة بعض الغايات النفعية ، وما خلَّفته نقابات العهد القديم من ذكريات لمِمَّا يؤكّد لنا هذا الشعور . وطبيعي ان يتصوّرها الناس في المستقبل ، على مثل ما كانت عليه في الايام الاخيرة من حياتها ، منهمكةً قبل كل شيء في الاحتفاظ بامتيازاتها وصلاحياتها ، والزيادة فيها ، وان لا يروا كيف تستطيع مثل هذه الشواغل المهنية الضيقة أن تكون ذات أثر طيب في أخلاق الجسم النقابي أو في أخلاق أعضائه .

غير انه يجب الحذر من أن نعمّم على النظام النقابي كله ، ما كان يصلح على بعض النقابات ، خلال مدة جدّ قصيرة من تطوّرها . وليس الأمر أنها لم تكن مصابة بعاهة خلقية بحكم تكوينها نفسه ، فحسب ، بل إنها بشكل خاص ، قد مثلت دورًا خلقيًّا ، خلال القسم الأكبر من تاريخها . وهذا ما يبدو واضحًا كل الوضوح لدى النقابات الرومانية : «إن نقابات الصنَّاع ، على ما يقول ڤالتزينغ ،

كانت بعيدة عن أن يكون لها عند الرومانيين هذه الصفة المهنية الضيقة التي كانت لها في القرون الوسطى – إنه لا يعثر لديها لا على تنظيم لطرق الانتاج ، ولا على تدريب مهني مفروض ، ولا على احتكار ؛ ولم تكن غايتها أن تجمع الاموال الضرورية لأي استثمار صناعي»[١٠] . لا ريب ان ائتلافهم كان يمنحهم قوى أكبر للدفاع عن مصالحهم المشتركة عند الحاجة ، ولكن هذا لم يكن إلا واحدًا من الآثار النافعة التي كانت تحدثها المؤسسة ، ولكنه لم يكن علّة وجودها ، ولا وظيفتها الرئيسية . لقد كانت النقابة ، قبل كل شيء ، جمعية دينية . وكان لكل نقابة من النقابات إلهها الخاص ، وكانت تحتفل لعبادته في معبد خاص ، عندما كانت تملك الوسائل لذلك . وكما انه كان لكل أسرة الهها الذي يحميها (روح جدّ الأسرة ، المعبود) (Lar familiaris) ولكل مدينة الهها المشترك (Genius publicus) ، فإنه كان لكل نقابة إلهها . وبطبيعة الحال ، لم تكن هذه العبادة المهنية مجردة عن بعض الاعياد التي كانوا يحتفلون بها بصورة مشتركة ، بتقديم بعض الضحايا وإقامة بعض الولائم . وكانت هنالك ظروف كثيرة تستخدم كمناسبات لاجتماعات الأنس والفرح ؛ وأكثر من ذلك أنه كثيرًا ما كان يتمّ توزيع المواد الغذائية والمعونات المالية على حساب النقابة . ولقد تساءل بعضهم عما اذا كانت تلك النقابات تملك صندوقًا للاسعاف والمساعدة وعمّا اذا كانت تساعد أفرادها المعوزين ، بصورة منتظمة . وقد اختلفت الآراء حول هذا الموضوع . ولكن الشيء الذي يجرد هذا الجدال من بعض أهميته وقيمته ، هو أن هذه الولائم المشتركة ، التي كانت تتمّ بصورة شبه دورية ، وما كان يرافقها من توزيع الأموال والأغذية كانت كثيرًا ما تقوم مقام المساعدة ، وتقوم بأمرها بصورة غير مباشرة . وكيفما كان الأمر ، فإن البؤساء كانوا يعرفون أن في وسعهم الاعتماد على هذه المعونة المستورة . وكنتيجة لهذه الصفة الدينية ، كانت نقابة الصنّاع ، في الوقت نفسه ، بمثابة جمعيّة لدفن الموتى ؛ ولما كان أفراد النقابة ، كأفراد الأسرة

---

١٠. المصدر ذاته ، الجزء الأول ، ص ١٩٤ .

الواحدة ، مؤتلفين على عبادة واحدة ، خلال الحياة ، فإنهم كانوا يريدون ، مثلهم ايضًا ، ان يرقدوا معًا رقدتهم الأخيرة. وكان لكل نقابة تنعم ببعض الثروة ، مقبرتها الجمعية (columbarium) ، أو أنها كانت تؤمن لأعضائها جنَازة محترمة على حساب الصندوق المشترك ، عندما لم تكن قادرة على شراء مقبرة خاصّة[١١].

ولكن أليست العبادة المشتركة ، والولائِم المشتركة ، والاعياد المشتركة ، والمدفن المشترك ، كلها مجتمعة هي مجموعة الخصائص المميّزة للتنظيم العائلي لدى الرومانيين؟ وهكذا فقد أمكن القول بأن النقابة الرومانية كانت «أسرة كبيرة». «وليس من كلمة – في ما يقول ڤالتزينغ – تدل بشكل أفضل على طبيعة العلاقات التي تصل بين رفاق المهنة. وهنالك كثير من الدلائل التي تبرهن على انه كانت تسودهم روح أخوية عظيمة»[١٢]. ان وحدة المصالح كانت تقوم مقام علاقات الدم. «وكان الاعضاء ينظرون بعضهم الى بعض كأنهم أخوة ، حتى انهم كانوا يتنادون بهذا الاسم في ما بينهم». صحيح ان التعبير المألوف كان السودال (sodales)[١٣]، ولكن هذه الكلمة نفسها تعبّر عن قرابة روحية تقتضي نوعًا وثيقًا من الأخوة. أما حامي النقابة او حاميتها فكثيرًا ما كان يطلق عليهما لقب الاب أو الام. «ومن البراهين على الاخلاص الذي يحمله الاعضاء للنقابة ، ما يتركونه لها من إرث وما يهبونها من هبات. ومنها أيضًا هذه الشواهد التي على القبور والتي نقرأ عليها مثل هذه العبارة (Pius in collegio)[١٤]، كان بارًّا بنقابته ، كما كانوا يقولون : بارًّا بذويه (Pius in suos). ولقد كانت هذه الحياة العائلية من النمو بحيث ان السيد بواسييه (Boissier) يجعل منها الغاية الأساسية لجميع النقابات الرومانية. «وحتى في النقابات العمالية ، على ما يقول ، كانوا يأتلفون من أجل التمتع بالحياة المشتركة قبل كل شيء ، ولكي يجدوا خارج أنفسهم سلوى

---

١١. كان القسم الأكبر من المؤرخين يعتبر بعض الهيئات على الأقل بأنها جمعيات تعاون متبادل.
١٢. المصدر المذكور سابقًا ، ١ ، ص ٣٣٠.
١٣. Sodales من اللاتينية Sodalis ومعناها رفيق العمل والطعام – المترجم.
١٤. المصدر المذكور سابقًا ، ١ ، ص ٣٣١.

تنسيهم متاعبهم وهمومهم ، وينشئوا شيئًا من الأُلفة أوسع من الأسرة ، وأقل اتساعًا من المدينة ، ويجعلوا حياتهم ، بهذه الصورة ، أكثر سهولة وأعظم متعة »[١٥].

ولما كانت المجتمعات المسيحية من نموذج اجتماعي يختلف كل الاختلاف عن المدنية ، فإن نقابات القرون الوسطى لم تكن تشبه النقابات الرومانية تمامًا . ولكنها هي أيضًا ، كانت لأعضائها بمثابة أجواء معنوية . « وكانت النقابة ، على ما يقول لوڤاسور ، تنشئ بين أفراد المهنة الواحدة ، صلات وثيقة . وكثيرًا ما كانت تستقرّ في رعيَّة أو في كنيسة صغيرة خاصة ، وتضع نفسها تحت حماية قديس كان يغدو ، بحكم ذلك ، شفيع الجمعيَّة... وهناك كانوا يجتمعون ، ويحضرون قدّاسات حافلة ، يعود بعدها أعضاء الأَخويَّة ، كلهم معًا ، ليقضوا بقية يومهم في وليمة سمر . ومن هذه الناحية ، كانت نقابات القرون الوسطى شبيهة جدًّا بتلك التي كانت قائمة في العهد الروماني »[١٦]. وعدا ذلك ، فإن النقابة كانت كثيرًا ما تخصّص جزءًا من ميزانيتها لأعمال البرّ والإحسان.

ومن ناحية أخرى ، فقد كانت هنالك قواعد دقيقة تعيِّن لكل مهنة جملة الواجبات العائدة لأصحاب العمل والعمال ، وكذلك جملة واجبات أرباب العمل في ما بينهم[١٧]. صحيح ان بين هذه القواعد ما يمكن أن لا يتفق مع افكارنا الحالية ، الا انه يجب الحكم عليها بالنسبة لأخلاق العصر ، إذ إنها تعبّر عن هذه الاخلاق بالذات . والشيء الذي لا جدال فيه هو انها لم تكن مُستلهَمَةً من هذه المصلحة الفردية أو تلك ، بل من المصلحة النقابية ، سيّان أكانت تفهم أم لا تفهم فهمًا صحيحًا . ولا شك أن تعلق المصلحة الخاصة بالمنفعة العامة ، مهما يكن نوع هذه الأخيرة ، أمر له صفة خلقية ، لأنه يقتضي بالضرورة شيئًا من روح التضحية

---

١٥. الديانة الرومانية ، ٢ ، ص ٢٨٧ – ٢٨٨ .

١٦. المصدر المذكور ، ١ ، ص ٢١٧ – ٢١٨ .

١٧. المصدر ذاته ، ١ ، ص ٢٢١ ، أنظر في ما يتعلق بالصفة الخلقية ذاتها للنقابة ، غيركه لالمانيا : (Gierke, Das Deutsche Genossenschaftswesen) ، ١ ، ص ٣٨٤ ؛ ولانجلترا : اشلي ، تاريخ المذاهب الاقتصادية ، ١ ، ص ١٠١ .

وإنكار الذات. وعدا ذلك فإن كثيرًا من هذه القواعد كانت تصدر عن مشاعر خلقيّة ما تزال مستقرة فينا. فلقد كان الخادم يتمتّع بالحماية تجاه تقلّبات سيده الذي لم يكن يملك ان يسرّحه متى شاء. صحيح أن هذا الواجب كان متقابلاً، ولكن بالاضافة الى ان هذا التقابل عادل في ذاته، فإنه يجد في الامتيازات الهامة التي كان يتمتع بها العامل، مبررًا أفضل. وهكذا فانه كان محرَّمًا على ارباب العمل ان يحرموه حقه في العمل، مستعينين عليه بجيرانهم، أو حتى بنسائهم. وبكلمة واحدة، على ما يقول لوفاسُّور، «لقد كانت هذه النظم المتعلّقة بالمتدربين وبالعمال ارفع من ان يحتقرها المؤرخ او الاقتصاديّ. إنها ليست من صنع عصر همجي. إنها تحمل طابع عقل منسجم وحسّ سليم جديرين بالملاحظة». واخيرًا فلقد كان هنالك تنظيم كامل مُعَدٌّ لتأمين النزاهة المهنية، وهو يتضمن كل أنواع الاحتياطات اللازمة لمنع البائع او الصانع من غشّ الشاري، ولحملهما على «ممارسة المهنة بشكل لائق ونزيه»[18]. لا ريب انه جاء وقت أصبحت فيه هذه القواعد مزعجة على غير فائدة، وأصبح ارباب العمل يهتمون بصيانة امتيازاتهم اكثر مما يهتمون بالسهر على حسن سمعة المهنة ونزاهة أعضائها. ولكن ما من مؤسسة إلا ويُصيبُها الفساد في وقت ما، إما لأنها لا تُحسن تطوير نفسها في الوقت المناسب، فتتجمد، وإما لأنها تتطوّر في اتجاه وحيد الجانب، متجاوزة الحدّ في بعض خصائصها، وهذا ما يجعلها عاجزة عن اداء الخدمات الملقاة على عاتقها. وقد يكون ذلك سببًا يحمل على التفكير في إصلاحها، لا على القول بأنها غير مفيدة قط، وتهديمها.

ومهما يكن من أمر حول هذه النقطة، فإن الوقائع التي سبقت تكفي للبرهان على ان الرهط المهني ليس بعاجز عن القيام بعمل خلقيّ. وهذه المنزلة العظيمة التي كان الدين يحتلها في حياته، في روما كما في القرون الوسطى، من شأنها ان تدلّ بوضوح كبير على الطبيعة الحقيقية لوظائفه، اذ إن كل وحدة دينية كانت

١٨. المصدر المذكور، ص ٢٤٠–٢٦١.

تؤلف آنئذٍ وسطًا خلقيًا، كما ان كل نظام خلقي كان يميل بالضرورة الى اتخاذ صورة دينية. وعدا ذلك فإن صفة التنظيم النقابي هذه كانت نتيجة أسباب عامة جدًا، يمكن ان نلاحظ عملها في ظروف أخرى. ومنذ ان يكون هنالك داخل مجتمع سياسي، نفر من الناس لهم في ما بينهم أفكار ومصالح وعواطف ومشاغل لا يشاركهم فيها بقية الناس، فمّا لا مفرَّ منه، بتأثير هذه المشابهات، أن يتجاذبوا ويبحث بعضهم عن بعض، ويتصلوا في ما بينهم، ويشتركوا في الحياة، وان يتألف منهم بالتدريج رهط محصور، له سمته الخاصة، بين سائر افراد المجتمع العام. ولكن متى تكوَّن الرهط، نشأت عنه حياة خلقية تحمل بطبيعة الحال طابع الشروط الخاصة التي تكون ضمنها. إذ إن من المستحيل أن يعيش الناس معًا، وأن يتصلوا في ما بينهم بانتظام، من غير ان يشعروا شعور «الكل» الذي ينشئونه باتحادهم، وان يرتبطوا به، ويهتموا بمصالحه، ويحسبوا حسابه في سلوكهم. غير أن التعلّق بشيء يتعدّى الفرد، أي اخضاع المصالح الخاصة للمصلحة العامة، هو تمامًا مصدر كل نشاط خلقيّ. فإذا اتضح هذا الشعور وتعيّن، واذا عُبِّر عنه عند انطباقه على أبسط ظروف الحياة وأهمها، بصيغ محدودة، فعندئذٍ نكون تجاه مجموعة من القواعد الخلقية، في طريقها الى التكوُّن.

وفي الوقت عينه الذي تنشأ فيه هذه النتيجة من نفسها وبحكم طبيعة الاشياء، نلاحظ انها نافعة؛ والشعور بنفعها يساعد على تأكيدها. وليس المجتمع وحده يهتم بِتكوُّن مثل هذه الرهوط الخاصة لتنظيم النشاط الذي ينمو فيها، والتي توشك أن تكون فوضى لولا هذا التنظيم، بل ان الفرد هو الآخر أيضًا يجد فيه مصدرًا للفرح. ذلك أن الفوضى مؤلمة له شخصيًا. وهو ايضًا يتألم من التوترات والاضطرابات التي تنشأ كلما كانت العلاقات بين الافراد غير خاضعة لأي تأثير منظّم. وليس من المناسب للانسان أن يعيش في حالة حرب بين رفقائه الأقرب ما يكون اليهم. وهذا الشعور بالعداء العام، والحذر المتبادل الناشئ عنه، والتوتُّر الذي يقتضيه، كل ذلك حالات مؤلمة عندما تكون مزمنة. وإذا كنا نحب الحرب فنحن نحب ايضًا أفراح السلم؛ وتتعالى قيمة هذه الأفراح في عيون الناس، كلما

عُمِّقَتْ صفتُها الاجتماعية، أي كلما ازدادت تمدنًا (ذلك ان الكلمتين مترادفتان). فالحياة المشتركة مغرية وهي في الوقت نفسه قاسرة. ولا ريب ان القسر ضروري لحمل الانسان على تجاوز نفسه، واضافة طبيعة أخرى الى طبيعته المادّيّة، ولكنه كلما أمعن في تذوّق حلاوة هذا العيش الجديد، ازدادت حاجته اليه، وأصبح يبحث بجدّ عن تذوّقها في كل نوع من أنواع النشاط. ولهذا فإنه عندما يتشارك الأفراد ذوو المصالح المشتركة، لا يكون همهم مجرّد الدفاع عن مصالحهم فحسب ولكن يكون همهم في الإجتماع نفسه حتى لا يشعروا بانهم ضائعون بين الانداد والخصوم، وحتى يتذوقوا سعادة الائتلاف، ويشعروا بانهم وحدة في كثرة، أي لكي يعيشوا، معًا، حياةً خلقية واحدة.

إن الاخلاق المنزلية لم تتكوّن على صورة أخرى. ولقد يبدو لنا، تبعًا للقيمة التي ما زالت الأُسرة تتمتّع بها في نظرنا، أنه اذا كانت وما تزال دومًا مدرسة تُعلِّم التضحية وإنكار الذات، والبؤرة الممتازة للأخلاق، فذلك بحكم الصفات الخاصة التي تمتاز بها، والتي لا توجد أبدًا في أي مجال آخر، وكأنه يروقنا أن نعتقد بأن الرابطة الدموية سبب لا مثيل لقوته بين أسباب التقارب الخلقيّ. ولكننا كثيرًا ما أوضحنا[١٩] انه ليس لرابطة الدم ذلك التأثير العجيب الذي نعزوه لها. والبرهان على ذلك هو أن عددًا غير قليل ممن ليس لهم هذه الرابطة ويدخلون بكثرة كأعضاء في الأسرة، في عدد كبير من المجتمعات. لقد كانت القرابة المصطنعة آنئذٍ تتمّ بأكبر سهولة ممكنة، وكانت لها آثار القرابة الطبيعية نفسها. وبالعكس فكثيرًا ما كان يحدث أن الاقرباء الأَثريين يصبحون خلقيًّا أو حقوقيًا غرباء بعضهم عن بعض. وتلك هي حالة الاقرباء في الأسرة الرومانية. فالأسرة إذن ليست مدينة بخصائصها لوحدة الاصل، إن هي إلاّ زمرة من الافراد جمعت بينهم، داخل اطار المجتمع السياسي، وحدة وثيقة في الافكار والمشاعر والمصالح. ولقد ساعدت وحدة الدم على تيسير هذا التركيز، ذلك انها تؤدي بالطبع الى

---

١٩. انظر خاصة: السنة الاجتماعية *(Année sociologique)*، ١، ص ٣١٣ وما بعدها.

عطف الوجدانات بعضها على بعض. غير أن عوامل أخرى كثيرة، كالتجاور المادي وترابط المصالح، والحاجة الى الاتحاد لجبه خطر مشترك، أو مجرد الاتحاد، كانت أسبابًا أخرى أدعى الى التقارب وأقوى أثرًا.

إلا ان هذه العوامل ليست خاصة بالأسرة، بل انها توجد أيضًا في النقابة، ولو بأشكال أخرى. ولئن مثّل الرهط الأول دورًا بهذه الضخامة في التاريخ الخلقي للانسانية، فلماذا يعجز الرهط الثاني عن ذلك؟ لا ريب أنه سيوجد بينهما دومًا هذا الفارق الذي ينشأ عن ان أفراد الأسرة يشتركون معًا بكل صور حياتهم، على حين ان اعضاء النقابة لا يشتركون الا بشواغلهم المهنية. ان الأسرة كمجتمع كامل يمتدّ أثره على نشاطنا الاقتصادي كما يمتدّ على نشاطنا الديني والسياسي والعلمي، الخ... وكل ما نقوم به مما له بعض الأهمية، حتى ولو كان خارج البيت، يكون له صدى فيه، ويبعث على ردود فعل مناسبة. أما دائرة تأثير النقابة، فهي، بمعنًى ما، أضيق من ذلك. ولكن لا يغربنَّ عن بالنا أَن المهنة تحتلّ في الحياة مكانًا تزداد أهمّيته كلما ازداد تقسيم العمل، ذلك ان مجال كل نشاط فردي يميل أكثر فأكثر الى الانطواء في الحدود المرسومة للوظائف التي يتكلف أمرها الفرد، بشكل خاص، وأكثر من ذلك، انه اذا كان تأثير الأسرة يمتدّ على كل شيء فإنه لا يسعه إلا أن يكون عامًا، أما التفاصيل فلا بدّ ان تخفى عليه. ثم إن الأسرة أخيرًا، وخاصةً قد فقدت الكثير من فعاليتها، عندما فقدت ما كان لها قديمًا من وحدة واستعصاء على الانقسام. ولما كانت تتبعثر اليوم، كلما جاء جيل جديد، فإن الانسان يقضي جزءًا كبيرًا من حياته بعيدًا عن كل تأثير عائلي[٢٠]. أما النقابة فإنه ليس لها هذه الفترات المتقطعة وهي تظلّ متصلة الحلقات كالحياة. ولهذا فإن ما فيها من نقص، من بعض النواحي، بالنسبة للأسرة، لا ينقضي دون تعويض.

ولئن حسبنا أنّ علينا ان نقارن هكذا بين الأسرة والنقابة، فليس ذلك لمجرد

---

٢٠. لقد وسعنا هذه الفكرة في كتاب الانتحار *(Le suicide)*، ص ٤٣٣.

إنشاء موازنة مفيدة بينهما ، بل لأن بين هاتين المؤسستين بعض وشائج القربى . وهذا ما يدلّ عليه ، بوجه خاص ، تاريخ النقابات المهنية عند الرومان . وقد رأينا أنها تكونت على مثال المجتمع العائليّ ، وأنها لم تكن إلا صورة جديدة ، مكبّرة له . وما كان للمجتمع المهني أن يذكِّر الى هذه الدرجة بالرهط العائلي لولا ان بينهما صلة ما من صلات النسب . والواقع ان النقابة كانت ، بمعنًى ما ، وريثة الأسرة . وما دام الاقتصاد زراعيًا بحتًا ، فإن له في الأسرة ، وفي القرية التي لا تتعدّى بدورها أن تكون نوعًا من الأسرة الكبيرة ، أداةً مباشرة ، وليس له بغيرها من حاجة . ولما كانت المبادلة غير نامية ، او قليلة النمو ، فإن حياة المزارع لا تخرج به عن الدائرة العائلية . ولما لم يكن للنشاط الاقتصادي من مقابل وراء حدود المنزل فإن الأسرة تكفي لتنظيمه ، وتقوم هي نفسها بدور الرهط المهني . ولكنّ الأمر يختلف ، عندما توجد المهن . إذ لكي يعيش الانسان من المهنة ، فلا بدّ له من زبائن ولا بدّ من أن يخرج من البيت لكي يجدهم . وكذلك يجب أن يخرج منه ايضًا لكي يتصل بالمزاحمين ويكافحهم ويتفاهم معهم . وفضلاً عن ذلك فإن المهن تقتضي وجود المدن ، في حدود تزيد أو تنقص ؛ ولقد نشأت المدن وعُمِّرت بالدرجة الأولى بفضل المهاجرين ، أي بفضل أفراد تركوا مهابط رؤوسهم . وهكذا فقد تكوّن شكل جديد من أشكال النشاط تجاوز الاطار العائلي القديم ، ولكي لا يبقى على حالة عدم التنظيم كان لا بدَّ له من خلق اطار جديد يختص به ؛ وبتعبير آخر ، كان من الضروري أن يتكون رهط ثانوي ، من نوع جديد . وهكذا فقد أخذت النقابة طريقها الى الوجود . وحلّت محل الأسرة في ممارسة وظيفة كانت منزلية من قبل ، ولكنها لم تعد قادرة على الاحتفاظ بهذه الصفة . ومثل هذا الأصل لا يتيح لنا أن نعزو اليها هذا النوع من « اللاأخلاقية البنيوية » (amoralité constitutionnelle) [٢١] التي تنسب اليها جزافًا . وكما ان الأسرة

---

٢١. الترجمة هنا غير دقيقة . ذلك أن اللاأخلاقية قد تعني التجرد من الأخلاق ، أكثر مما تعني « الحياد الأخلاقي » . فالنقابة في رأي البعض مؤسسة تعنى بمصالح أعضائها وعملهم ، ولا تعنى بالأخلاق والقيم الأخلاقية ، كما لو كانت هذه مؤسسة . — المترجم .

كانت الوسط التي نشأت في جوّه الاخلاق والقوانين العائلية ، فكذلك كانت النقابة ذلك الوسط الطبيعيّ الذي يجب أن تنشأ فيه الاخلاق والقوانين المهنية .

— ٣ —

من الضروري — دفعًا لكل سبق ظنّ ، وبيانًا بأن النظام النقابيّ ليس مجرد مؤسسة بالية — أن نبين نوع التطورات التي يجب أو يمكن ان يمرّ بها لكي يتلاءم مع المجتمعات الحديثة ، إذ إن من البديهي أنه لا يسعه أن يكون اليوم كما كان في القرون الوسطى .

ولكي نعالج هذه المشكلة بصورة منهجية ، فإنه يجب أن نبيّن كيف تطوَّر النظام النقابي في الماضي وما هي الاسباب التي نجم عنها أهمّ التغيرات التي طرأت عليه . وفي وسعنا عندئذٍ أن نتوقع بشيء من اليقين ما سيكون عليه حاله ، بالنظر الى جملة الشروط التي توجد فيها المجتمعات الاوروبية الآن . ولكن هذا يحتاج الى دراسات مقارنة لم تتمّ بعد ، ولا نستطيع ان نقوم بها خلال هذا البحث . ومع ذلك فقد لا يكون من المستحيل ان نلمح منذ الآن ، ماذا كان هذا التطور — ولكن في خطوطه الأكثر ما يكون عمومية فحسب .

وانه ليبدو الآن ، مما تقدّم ، ان النقابة لم تكن ، في روما ، ما أصبحت عليه بعد ذلك في المجتمعات المسيحية. انها هنا لا تختلف بزيادة في صيغتها الدينية ونقص في صيغتها المهنية فحسب ، بل بالمكان ايضًا الذي كانت تحتله في المجتمع . لقد كانت ، في بدايتها على الأقل ، مؤسّسة خارجة عن المجتمع . ولا يعثر المؤرخ الذي يحاول تحليل التنظيم السياسي الروماني الى عناصره ، خلال هذا التحليل ، على أيّة واقعة يمكن ان تشعره بوجود النقابات . انها لم تكن داخلة في الدستور الروماني ، كوحدات معيَّنة ومعترف بها . ان الصنّاع لم يكونوا يجتمعون في دوائر خاصة في اية هيئة من الهيئات الانتخابية ، وفي أي اجتماع من اجتماعات الجيش . ولم يكن الرهط المهني ليسهم ، بصفته هذه ، أية مساهمة في الحياة العامة ، سواء على صورة هيئة خاصة ، او بواسطة بعض الممثلين النظاميين. واكثر ما هنالك أن

القضية يمكن أن تطرح من أجل ثلاث هيئات أو أربع ، ظُنّ ان بالامكان التوحيد بينها و بين بعض الفِرَق المئوية (centuries) التي أحدثها سيرڤيوس توللّيوس (Servius Tullius) كمجالس النافخين بالطبول (cornicines) ، والموسيقيين (tibicines) ، والحدّادين (ærarii) والنجارين (tignarii) ؛ إلاّ انَّ هذا الأمر ضعيف الاثبات[٢٢]. أما النقابات الأخرى ، فمن المؤكّد انها كانت خارجة عن التنظيم الرسمي للشعب الروماني[٢٣].

إن هذا الموقف المعوجّ ، نوعًا ما ، يعلَّل عن طريق الظروف نفسها التي تكونت فيها النقابات . إنها تظهر الى الوجود عندما تبدأ المهن بالنمو. والحال أَن المهن لم تكن ، خلال مدة طويلة ، إلا صورة إضافية وثانوية بالنسبة للنشاط الاجتماعي عند الرومانيين. لقد كانت روما مجتمعًا زراعيًا وحربيًا بالدرجة الأولى . وكانت ، من حيث هي مجتمع زراعي ، مقسمة الى أسر (gentes) ، ومجالس (curies) ؛ اما المجالس في الفرق المئوية فإنها كانت تعكس خاصَّة التنظيم الحربي . وأما الوظائف الصناعية ، فلقد كانت من البدائية على درجة لا تمكنها من التأثير في البنية السياسية للمدينة[٢٤]. ولقد ظلّت المهن حتى عهد متقدم من التاريخ الروماني في نوع من المهانة المعنوية ، لم يكن ليتيح لها أن تحتلّ مكانًا نظاميًّا في الدولة . لا ريب انه أتى عليها حين تحسّن فيه وضعها الاجتماعي . غير ان الصورة التي تمّ فيها

---

٢٢. يبدو أن الأقرب للواقع هو أن الفرق المئوية المدعوة بهذه الأسماء ، لم تكن تضمّ كل النجارين ، وكل الحدادين ، بل أولئك الذين يصنعون الأسلحة وأدوات الحرب ويصلحونها ، دون سواهم . ويقول لنا دونيس داليكارناس (Denys d'Halicarnasse) بصورة صريحة أن العمال المتجمعين على هذه الصورة كانوا يقومون بوظيفة حربية محضة εἰς τὸν πολεμὸν وعلى ذلك فان الفرق لم تكن جمعيات بالمعنى الصحيح ، بل كانت فرقًا حربية.

٢٣. إن كل ما نقوله عن وضع النقابات يترك القضية المختلف عليها دون حلّ . وهي قضية معرفة ما اذا كانت الدولة ، منذ البداية ، قد تدخلت في تكوينها . ولكن على فرض أنها كانت ، منذ البدء ، تحت سيطرة الدولة (وهذا ما لا يبدو أنه معقول) فإنه يبقى أنها لم تكن ذات تأثير في البنية السياسية . وهذا هو الذي يهمّنا .

٢٤. إذا هبطنا درجة في سلّم التطوّر ، نجد أن وضعها هامشي أكثر من ذلك . ففي أثينا لم تكن النقابات خارجة عن المجتمع فحسب ، بل خارجة عن القانون تقريبًا.

هذا التحسّن هي بنفسها ذات دلالة كبيرة. إذ لقد اضطرّ الصنّاع، في سبيل ضمان مصالحهم والقيام بدورٍ ما في الحياة العامة، إلى الاعتماد على وسائل غير مشروعة وغير قانونية. ولم يتغلبوا على الاحتقار الذي كان يحيط بهم إلا بالمناورات والمؤامرات والشغب السري[٢٥]. وهذا أحسن برهان على ان المجتمع الروماني في نفسه، لم يكن ميسرًا لها. ولئن انتهت في ما بعد الى الاندماج في الدولة لكي تصبح أجهزة في الادارة الادارية، فإن هذا الوضع لم يكن نصرًا مجيدًا لها، بل كان خضوعًا مؤلمًا. ولئن دخلت عندئذٍ في الدولة، فما كان ذلك لتحتلّ فيها المكانة التي تقابل خدماتها بحق، بل لكي تراقبها الدولة مراقبة أذكى. ويقول لوڤاسور (Levasseur) «ان النقابة أصبحت القيد الذي جعلهم أسرى والذي زادت اليد الامبراطورية في الضغط عليها خاصّة ان عملهم كان أعظم إرهاقًا أو اكثر ضرورة للدولة»[٢٦].

أما مكانهم في مجتمعات القرون الوسطى فقد كان شيئًا آخر. فمنذ ان ظهرت النقابة، بدت مباشرة كأنها الوسط الطبيعي لهذه الفئة من الشعب، التي كانت مدعوة الى ان تمثّل، داخل الدولة، دورًا كبيرًا جدًا، ونعني بها البورجوازية أو الطبقة الثالثة. والحق ان البورجوازيين ورجال الحرف، لم يكونوا خلال زمن طويل، إلا فئة واحدة. ويقول لوڤاسور «ان البورجوازية في القرن الثالث عشر كانت تتألف من رجال المهن دون سواهم. أما طبقة القضاة والحقوقيين فكانت في اول التكوُّن، وأما رجال العلم فكانوا ما يزالون ينتسبون الى طغمة رجال الدين. وكان عدد أصحاب الدخل محدودًا جدًا، وذلك لأن ملكية الارض كانت كلها في أيدي النبلاء، فلم يبقَ لرجال العامَّة إلا شغل المصنع أو محلات التجارة، ولم يظفروا بمرتبة ما في المملكة إلا عن طريق الصناعة او التجارة»[٢٧]. وكان الأمر كذلك في المانيا. فالبورجوازي والمدني كانا كلمتين مترادفتين، ونحن نعرف، من

٢٥. ڤالتزينغ (Waltzing)، المصدر المذكور، ١، ص ٨٥ وما بعدها.
٢٦. المصدر نفسه، ١، ٣١.
٢٧. المصدر نفسه، ١، ١٩١.

ناحية أخرى ، ان المدن الالمانية قامت حول أسواق دائمة ، فتحها سيد في نقطة من ممتلكاته[٢٨]. والناس الذين كانوا يأتون فيتجمعون حول هذه الأسواق كانوا ، حصرًا ، من الصنّاع والباعة. ولهذا فإن الكلمتين (forenses) أو (mercatores) كانتا تستعملان سواسية للدلالة على سكان المدن ، وكانت الـ (jus civile) أو القانون المدني كثيرًا ما يسمى بالـ (jus fori) أو قانون السوق. وهكذا فإن تنظيم الحرف والتجارة كان — في ما يبدو — أوّل تنظيم للبورجوازية الاوروبية.

لذلك فإنه عندما تحررت المدن من وصاية الاقطاعي ، وعندما تكوّنت الضيعة (commune) ، فإن التنظيم الحرفي الذي كان قد سبق وهيأ هذه الحركة ، أصبح أساس الدستور الضيعيّ. وفي الواقع فإنّ «النظام السياسي وانتخاب القضاة ، في أكثر الضيع تقريبًا ، يقومان على أساس توزُّع المواطنين بين المجموعات الحرفية»[٢٩]. وكثيرًا جدًا ما كان الانتخاب يتمّ على أساس النقابات المهنية وفي الوقت نفسه كان يتمّ اختيار رؤساء النقابة ورؤساء الضيعة. «في اميان ، مثلاً ، كان الصنّاع يجتمعون كل سنة لانتخاب رؤساء كل نقابة أو كل جمعية. وكان هؤلاء الرؤساء المنتخبون يعيّنون في ما بعد ، أثني عشر شيخًا (échevins). وكان هؤلاء يعيّنون اثني عشر آخرين ، وهؤلاء جميعًا كانوا يعرضون بدورهم على رؤساء النقابات ثلاثة أشخاص لينتخبوا من بينهم محافظ الضيعة... وفي بعض المدن ، كانت طريقة الانتخاب اكثر تعقيدًا ايضًا ، ولكن التنظيم السياسي والبلديّ في المدن كلها ، كان وثيق الصلة بتنظيم العمل»[٣٠]. وبالعكس ، فإنه لمّا كانت الضيعة مجموعة من الهيئات الحرفية ، فان الهيئات الحرفية كانت

---

٢٨. انظر ريتشيل ، السوق والمدينة في العلاقات الحقوقية (Rietschel, *Markt und Stadt in ihrem rechtlichen Verhältniss*) ، ليبزيغ ، ١٨٩٧ ، وكذلك كل ما كتبه سوهم (Sohm) حول هذه النقطة.

٢٩. المصدر نفسه ، ١ ، ١٩٣.

٣٠. المصدر نفسه ، ١ ، ١٨٣.

ضيعة مصغَّرة ، وذلك من حيث انها كانت النموذج الذي كان التنظيم الضيعيّ صورته المكبّرة والنامية .

ومن المعروف ماذا كانت الضيعة (La commune) في تاريخ مجتمعاتنا ، حيث أصبحت ، مع الزمن ، حجر الزاوية منها . ونتيجة لذلك ، فإنه لما كانت الضيعة مجموعة من النقابات ، وكانت قد تكونت على مثال النقابة ، فإن هذه ، آخر الأمر ، هي التي كانت أساس كل النظام السياسيّ الذي نشأ من الحركة الضيعيّة . ويلاحظ ان هذه النقابة مع الأيام ، قد ازدادت أهميةً وقيمةً بشكل غريب . وعلى حين انها بدأت في روما بأن تكون خارج الاطارات الطبيعية ، فإنها ، على العكس ، قد كانت الاطار الأولي لمجتمعاتنا الحالية . وهذا سبب جديد لكي نأبى ان نرى فيها نوعًا من مؤسسة عتيقة ، معدة للزوال من التاريخ . فلئن كان الدور الذي مثّلته في الماضي قد تزايد خطورة بمقدار ما كانت التجارة والصناعة تنموان ، فإنه من غير المعقول ان يكون من شأن التقدم الاقتصادي الجديد ان ينزع عنها كل مبرّر للوجود . ان الفرضية المعاكسة تبدو أقرب الى الصواب[٣١] .

غير ان هنالك ملاحظات أخرى تستمدّ من اللوحة السريعة التي انتهينا الآن من رسمها .

وأول ما هنالك ، انها تتيح لنا أن نلاحظ كيف ان نفوذ النقابة قد زال موقتًا منذ قرنين تقريبًا ، وبالتالي ، كيف يجب أن تكون لكي تستعيد منزلتها بين مؤسساتنا العامة . ولقد رأينا منذ قليل ، انها في الشكل الذي كان لها في القرون الوسطى ، قد كانت وثيقة العلاقة بتنظيم الضيعة . ولم يكن لهذا الاتّصال من

---

٣١. صحيح أنه عندما تنتظم المهن في طبقات ، فقد يحدث لها أن تتخذ بصورة مبكرة جدًا ، مكانًا ظاهرًا في البناء الاجتماعي ، وتلك هي حال مجتمعات الهند . ولكن الطبقة غير النقابة . إنها بالدرجة الأولى ، رهط عائلي وديني ، وليست برهط مهني . ولكل واحدة منها درجة من التديّن خاصة بها . ولما كان المجتمع منظمًا على أساس ديني ، فإن هذه الصفة الدينية ، التي تعود إلى أسباب متنوعة ، تحدّد لكل طبقة رتبة معيّنة في جملة النظام الاجتماعي . ولكن دورها الاقتصادي أمر لا شأن له في هذا الوضع الرسمي (انظر بوچليه (Bouglé) ، ملاحظات حول نظام الطبقات ، السنة الاجتماعية ، ٤) .

محاذير ، ما دامت المهن نفسها ذات صفة ضيعيّة وما دام زبائن الصنّاع والباعة ، بالدرجة الأولى هم سكان المدينة وحدهم ، أو سكان الضواحي القريبة جدًا ، أي ما دامت السوق محلية . فإن مجموعة الحرف ، بتنظيمها البلدي ، تسدّ كل الحاجات . ولكن الأمر لم يعد قط كذلك منذ أن ولدت الصناعة الكبرى . فلما لم يكن لها أية صفة مدنية بشكل خاص ، فإنه لم يكن في وسعها ان تتقبّل نظامًا لم يوضع لها . وأول ما هنالك ان مركزها لا يقوم بالضرورة في المدينة ، بل انها قد تستقرّ بعيدًا عن كل تجمُّع سابق ، قرويّ أو مدني . ان الذي تبحث عنه هو بقعة من الارض تستطيع منها أن تتموَّن بأفضل ما يمكن ، وتنشر نفوذها بأسهل ما يمكن . ثم إن مجال عملها لا يقتصر على أية منطقة معينة ، وزبائنها يأتونها من كل مكان . وعلى ذلك فإن المؤسسة المتصلة أوثق الاتصال بالضيعة ، على مثال النقابة القديمة ، لم يكن في وسعها أن تؤطّر وتنظّم هذه الصورة ، من النشاط الجمعيّ ، التي كانت في مثل هذا البعد الحياة الضيعيَّة .

والحق انه منذ ان ظهرت الصناعة الكبرى ، وجدت نفسها بصورة طبيعة ، غريبة عن النظام النقابي ، وهذا طبعًا هو ما حمل أصحاب المهن القديمة على التذرّع بكل الوسائل لمنع تقدمها . ومع ذلك ، فإنها لم تكن ، لهذا السبب ، متحرّرة من كل تنظيم ، فلقد مثّلت الدولة فيها في الأزمنة الاولى ، دورًا شبيهًا بالدور الذي كانت تمثّله النقابات بالنسبة للتجارة الصغيرة وللحرف المدنية . وفي الوقت نفسه الذي كانت فيه السلطة الملكية تمنح المصانع بعض الامتيازات ، كانت تخضعها ، بالمقابل ، لرقابتها ، وهذا ما يدل عليه اسم الصناعات الملكية الذي مُنِحته . ولا يخفى على أَحد ما أَبعد الدولة عن ان تكون أَهلاً بتأدية هذه الوظيفة ؛ وعلى ذلك فإن هذه الوصاية المباشرة لم يكن لَيسعها إلا ان تنقلب الى ضغط قاهر . بل انها قد أصبحت شبه مستحيلة منذ أَن بلغت الصناعة الكبرى درجة معيَّنة من درجات النمّو والتنوّع ؛ ولهذا فإن علماء الاقتصاد التقليديين طالبوا بحق ، بإلغائها . ولكن لئن كانت النقابة ، كما كانت في ذلك الحين ، غير قادرة على التلاؤم مع هذا الشكل الجديد من الصناعة ، ولئن كانت الدولة لا تستطيع

ان تحلّ محلّ السلطة النقابيّة القديمة ، فلا يعني ذلك أن كل تنظيم قد أصبح منذئذٍ عديم الجدوى ، بل إن الذي يخلص من ذلك هو أن على التنظيم النقابي القديم أن يتطوّر ، لكي يستمرّ في القيام بدوره في الشروط الجديدة للحياة الاقتصادية . ومن دواعي الأسف انه لم يملك ما يكفي من المرونة لكي يتطوّر في الوقت المناسب ، ولهذا فقد قضي عليه ؛ لقد فقد قابلية الحياة ، وأصبح على مثل ما كان في مطلع الثورة ، شبه جثة هامدة ، او جسم غريب لم يكن ليبقى في الجسم الاجتماعي الا بقوة الاستمرار ، وذلك لأنه لم يعرف كيف يتمثّل الحياة الجديدة الناشئة . فليس من الغريب إذن أنه قد أتى زمن أُقصي فيه بعنف عنها . غير ان القضاء عليه لم يكن وسيلة لإرواء الحاجات التي لم يحسن إرواءها . ولهذا فإن المشكلة تظلّ قائمة أمامنا ، بعد ان زادت حدة ، نتيجةً لقرنٍ من التلمسات والتجارب العديمة الجدوى .

ولكن عمل العالم الاجتماعي غير عمل رجل الدولة . ولذلك فإنه ليس علينا أن نعرض بالتفصيل ماذا يجب ان يكون عليه هذا الاصلاح . بل يكفينا ان نشير الى مبادئه العامة ، كما يبدو انها تبرز من الوقائع التي سبق عرضها .

إن ما تبرهن عليه تجربة الماضي ، بالدرجة الاولى ، هو أن أُطر الرهط المهني يجب أن تكون متناسبة مع أُطر الحياة الاقتصادية . ان النظام النقابي القديم لم يزل من الوجود الا لأنه ضلّ عن هذا السبيل . وعلى ذلك فكما السوق انقلبت من سوق بلدية ، كما كانت ، إلى سوق وطنية أو عالمية ، فعلى النقابة ان تتّخذ الامتداد نفسه . وبدلاً من ان تقتصر على صنّاع المدينة دون سواهم ، فإنه يجب عليها أن تتّسع بحيث تشمل كل أعضاء المهنة ، المنتشرين في المنطقة كلها[٣٢]. ذلك انه أيَة كانت المنطقة التي يوجدون فيها ، وسواء أسكنوا المدينة أم الريف ، فإنهم جميعًا متضامنون ، وهم يسهمون بحياة مشتركة . ولما كانت هذه الحياة المشتركة مستقلة ،

---

٣٢. ليس لنا ان نتكلم عن التنظيم الدولي ، الذي سينمو بالضرورة ، بحكم الصفة الدولية للسوق ، وراء كل تنظيم وطني ، ذلك أن هذا الأخير وحده هو الذي يستطيع أن ينشيء حاليًا مؤسسة حقوقية ، أما الأول ، في الوضع الحالي للقانون الأوروبي ، فإنه لا يمكن أن ينشأ إلاّ عن اتفاقات حرة تعقد بين النقابات الوطنية .

من بعض الوجوه ، عن كل تحديد جغرافي ، فيجب اذن ان ينشأ جهاز مناسب ، يعبّر عنها ويعدّل سيرها . إن مثل هذا الجهاز ، بحكم سعة مقاييسه ، سيكون بالضرورة على تماس واتصال مباشرين مع الجهاز المركزي للحياة الجمعية ، ذلك ان الأحداث التي لها من الأهمية ما يكفي للتأثير في مجموعة كاملة من المؤسسات الصناعية في بلدٍ ما ، لا بدّ وان يكون لها آثار شاملة جدًّا بحيث لا تستطيع الدولة ان تذهل عنها ، وهذا ما يحملها على التدخّل . ولهذا فإن السلطة الملكية لم تكن على غير حق في الميل بصورة غريزية ، إلى أن لا تترك الصناعة الكبرى خارج نفوذها ، منذ ان ظهرت . لقد كان من المستحيل ان تتناسى صورة من النشاط هو بحكم طبيعته نفسها قادرٌ دومًا على التأثير في المجتمع بجملته . غير ان هذا العمل المنظِّم ، إن كان ضروريًا ، فإنه لا ينبغي له ان ينقلب الى إخضاع قاس ، على نحو ما وقع في القرنين السابع عشر والثامن عشر . ان على الجهازين المتصلين ان يظلاّ متميّزين ومستقلّين . فلكلّ منهما وظائفه التي يستطيع وحده القيام بها . ولئن كان للجمعيات الحكومية ان تضع المبادئ العامة للتشريع الصناعي ، فإنها عاجزة عن تنويعها تبعًا لمختلف الصناعات ، وهذا التنويع هو العمل الخاص بالنقابة[٣٣]. غير ان هذا التنظيم الموحّد لجملة البلاد الواحدة ، لا ينفي أبدًا إمكانية إنشاء أجهزة ثانوية ، تشمل العمال المتماثلين في المنطقة الواحدة او في الناحية الواحدة ، ويكون من شأنها أن تزيد في تخصيص التنظيم المهني تبعًا للضرورات المحلية أو المِنطَقِية ،

---

٣٣. ان هذا التخصيص لا يمكن أن يتمّ إلاّ بفضل جمعيات منتخبة مكلفة بتمثيل النقابة؛ وهذه الجمعيات ، ثم المحاكم المكلفة بتطبيق التشريعات المهنية ، ينبغي عليها بالبداهة ، في الحالة الحاضرة للصناعة ، أن تشتمل على ممثلين للعمال وممثلين لأصحاب العمل على مثل ما هي الحال في محاكم الرجال العقلاء (Prud'hommes) وذلك تبعًا لنسب تقابل الأهمية الخاصة لعاملَي الإنتاج هذين ، كما يراهما الرأي العام . إلاّ أن من الضروري أن يتقابل هؤلاء وأولئك في مجالس إدارة النقابة ، ولكنه ليس بأقل ضرورة أن يؤلّفا في قاعدة التنظيم النقابي رهوطًا مستقلة ومتميزة ، إذ ان مصالحها كثيرًا ما تكون متعارضة ومتناقضة . ولكي يستطيعوا وعيها بحرية ، يجب أن يستطيعوا وعيها بصورة منفصلة . ثم أن هذين الرهطين المؤلفين على هذه الصورة يستطيعان أن يعينا ممثليهما لدى الجمعيات المشتركة .

وهكذا تستطيع الحياة الاقتصادية أن تنتظم وتتحدّد دون أن تفقد شيئًا من تنوّعها.

إن التنظيم النقابي سيجد، في هذا الأمر نفسه، ما سيدفع عنه هذا الميل الى الجمود الذي كثيرًا، وبحق، ما أوخذ عليه في الماضي؛ إذ إن هذا نقص كان يتّصل بالصفة المحلية الضيقة للنقابة. فما دامت النقابة مقصورة على المدينة نفسها، كان من المستحيل ألا تصبح أسيرة التقاليد، كالمدينة نفسها، ولما كانت شروط الحياة، في رهط بمثل هذا الضيق معدومة التغيُّر تقريبًا، فإن العادة تمارس على الناس والأشياء سلطة لا تجد ما يَحدُّها، وتصبح كل أنواع التجديد فيها مستنكرة مرهوبة. وعلى ذلك فإن المحافظة على التقاليد لدى النقابات لم تكن إلا صورة من المحافظة على التقاليد المحلية، وكانت تقوم على الاسباب نفسها. ثم انها عندما رسخت في التقاليد، ظلت تعيش، حتى بعد زوال الأسباب التي أدت لوجودها، والتي كانت تبرز في الأصل هذا الوجود. ولهذا فإن التركيز المادي والمعنوي للبلاد، والصناعة الكبرى التي كانت نتيجة لذلك، فتحا العقول لرغبات جديدة، وأيقظا حاجات جديدة، وأدخلا في الأذواق والأطرزة قدرة على حركة لم تكن معهودة حتى ذلك الحين، فإن النقابة المقيمة بإصرار على عادتها القديمة، فقدت القدرة على الاستجابة للمقتضيات الجديدة. إلا ان النقابات الوطنية، لن تكون معرضة لهذا الخطر، بحكم سعة حجمها وتعقيدها، ذلك انه فيها عدد كبير من العقول المختلفة تقوم بنشاط يحول دون استقرار نمط موحَّد يؤول بها الى الجمود. ففي كل رهط يتألف من عناصر عديدة ومختلفة، لا بد وان تنشأ دومًا ترتيبات جديدة هي في الوقت نفسه مصادر تجديد[٣٤]. وعلى ذلك فإن توازن مثل هذا التنظيم لن يتّصف بأي جمود وبالتالي فإنه سيكون بطبيعة الحال، على انسجام مع التوازن المتغير للحاجات والأفكار.

وعدا ذلك فإنه يجب الحذر من الاعتقاد بأن كل دور النقابة، هو في أن

---

٣٤. انظر في ما بعد، الكتاب الثاني، الفصل ٣، الفقرة ٤.

تنشئ بعض القواعد ، وان تعمل على تطبيقها . لا ريب انه حيثما ينشأ رهط من الرهوط ، ينشأ معه أيضًا نظام خلقي . غير ان إنشاء مثل هذا النظام ليس إلا صورة من الصور العديدة التي تتجلى فيها كل نشاط جمعيّ . ان الرهط ليس مجرد سلطة معنوية تنظّم حياة أعضائه ، بل هو أيضًا مصدر حياة من نوع خاصّ . فمنه تشعّ حرارة تدفئ القلوب أو تعيد لها نشاطها وتفتحها على التعاطف وتذويب الأنانيات؟ وهكذا فإن الأسرة كانت ، في الماضي ، مشرعة لحقوق وأخلاق مضت في شدتها الى أبعد حدّ في القسوة ، كما كانت ، في الوقت نفسه ، الوسط الذي تعلّم الناس فيه ، لأول مرة ، تذوّق الدفقات العاطفية . ولقد رأينا كذلك كيف ان النقابات ، في روما كما في القرون الوسطى ، كانت توقظ مثل هذه الحاجات ، وتحاول ان ترويها . اما نقابات المستقبل فسيكون لها اختصاصات أكثر تعقيدًا من ذلك أيضًا ، وذلك بسبب ضخامتها المتزايدة . وستنضاف الى وظائفها المهنية – البحتة – وظائف أخرى هي الآن من شأن البلديات او الجمعيات الخاصة . مثال ذلك وظائف الإحسان التي تقتضي ، في حسن إروائها ، أن يقوم بين المحسِنين والمحسَنِ اليهم بعض مشاعر التعاون ، وبعض التماثل العقلي والمعنوي ، على مثال ما ينشأ بسهولة عن ممارسة المهنة الواحدة . وكثيرة هي الاعمال التربوية (كالتعليم الفني ، وتعليم الراشدين) التي يبدو انها تجد في النقابة وسطها الطبيعي . والأمر كذلك في وجه من وجوه الحياة الجمالية ، ذلك انه يبدو مطابقًا لطبيعة الأشياء ان تنمو هذه الصورة النبيلة من اللعب والاستجمام جنبًا الى جنب مع نموّ الحياة الجدية ، التي هي لها بمثابة تعديل وتعويض . والواقع أننا نجد منذ الآن نقابات هي ، في الوقت نفسه ، جمعيات للاسعاف المتبادل ، وأخرى تنشئ بيوتًا مشتركة ، تلقى فيها الدروس ، وتقام الحفلات الموسيقيّة ، والتمثيليات الدراماتيكية . وعلى ذلك فإن النشاط النقابي يمكن ان يتخذ صورًا مختلفة جدًا .

بل ان هنالك ما يحمل على الظنّ بأن النقابة مدعوة لأن تصبح القاعدة ، أو إحدى القواعد الأساسية في نظامنا السياسي . ولقد رأينا ، فعلاً ، أنها إن كانت تبدأ بأن تكون خارجية بالنسبة الى النظام السياسي ، فإنها تميل الى التسرّب الى

داخله بقوة تتزايد بمقدار ما تنمو الحياة الاقتصادية. وعلى ذلك فإن كل ما هنالك يحمل على التنبؤ بأنها ستتّخذ في المجتمع مكانًا يتزايد عظمة وضخامة، ما دام التقدّم مستمرّ السير في ذات الاتجاه. لقد كانت في الماضي العنصر الأولي في التنظيم الضيعيّ organisation communale. لكن، أليس من المشروع الآن، وقد أضاعت البلدة استقلالها القديم لتدخل كجزءٍ من أجزاء الدولة، كما أصبحت السوق البلدية جزءًا من السوق الوطنية، أليس من المشروع أن نحسب أن النقابة هي أيضًا، سيكون عليها أن تعاني تحوّلاً مقابلاً، وأن تصبح العنصر الأولي من الدولة، أو الوحدة السياسية الرئيسية فيها؟ وبدلاً من ان يظلّ المجتمع كما هو حتى الآن، مجموعة من المناطق الجغرافية المضاف بعضها الى بعض، فإنه سيصبح نظامًا واسعًا من النقابات الوطنية. وهنالك جهات مختلفة تطالب بأن تتألف الهيئات الانتخابية تبعًا للمهن لا تبعًا للمناطق الجغرافية، ومن المؤكّد ان المجالس السياسية بهذه الصورة ستعبّر بشكل أدقّ، عن مختلف المصالح الاجتماعية، وما بينها من علاقات، بل ستكون صورة مصغّرة أصحّ وأوثق للحياة الاجتماعية بمجموعها. ولكن اليس القول بأن على البلاد، إذا هي أرادت وعي نفسها، أن تتجمّع تبعًا للمهن، لِيَعْني الاعتراف بأن المهنة المنظمة أو النقابة هي التي يجب أن تكون العضو الأساسي في الحياة العامة؟

وبهذه الصورة ستُسدّ الثغرة الخطيرة التي سنلاحظها في ما بعد في بنية المجتمعات الاوروبية، وفي مجتمعنا بصورة خاصة[٣٥] وسنلاحظ، فعلاً، كيف أن التنظيم الذي يقوم على أساس المناطق الجغرافية (القرية أو المدينة، أو الناحية، أو المحافظة) يمضي متضائلاً، كلما تقدمنا في التاريخ. لا ريب أن كلاً منا ينتسب إلى ناحية، أو محافظة، ولكن العلاقات التي تصلنا بها تزداد كل يوم تهلهلاً وارتخاءً. إن هذه التقسيمات الجغرافية هي، في أكثرها، مصطنعة، ولم تعد توقظ فينا عواطف عميقة. لقد مضى الى غير رجعة عهد التفكير الاقليمي. ولم تعد الوطنية المحلّيَّة إلا نوعًا من الرجعية لا يمكن إعادتها بالارادة. ثم ان الشؤون البلدية وشؤون

---

٣٥. انظر في ما بعد، الكتاب الأول، الفصل ٧، الفقرة ٣.

المحافظات لم تعد تحرّكنا أو تثيرنا إلا بمقدار ما تتّفق مع شؤوننا المهنية. إن نشاطنا يمتدّ بعيدًا وراء هذه الرهوط التي تضيق به، فضلاً عن أن قسمًا كبيرًا مما يحدث فيها لا يحرك فينا ساكنًا. فكأنما حدث شيء من الهبوط العفوي في البيئة الاجتماعية القديمة. إلا أنه ليس من الممكن أن يزول هذا التنظيم الداخلي دون أن يوجد ما يحلّ محلّه. والمجتمع الذي يتألف من عدد لا حدّ له من الأفراد المتناثرين الذين تحاول الدولة المفرطة التضخّم أن تحيط بهم وتحتفظ بهم، إنما هو مَسخ اجتماعي حقيقي، ذلك ان النشاط الجمعي هو دومًا من التعقيد بحيث لا تستطيع الدولة وحدها ان تُحسن الإحاطة بها. زد على ذلك أن الدولة بعيدة كل البعد عن الأفراد، وأن صلاتِها بهم جدّ خارجية وجدّ متقطعة، بحيث لا يسعها ان تَتعمّق في معرفة الوجدانات الفردية، وأن تبيئها اجتماعيًا من الداخل. ولهذا فحيث تكون الدولة الوسط الوحيد الذي ينشأ فيه الناس على ممارسة الحياة المشتركة، يكون من المحتوم أن يزهدوا فيها، وأن يبتعد بعضهم عن بعض، وأن تتفكّك بنية المجتمع، بالمقدار نفسه. إن الأمة لا تستطيع الاحتفاظ ببقائها ما لم يقم بين الدولة والأفراد مجموعة من الرهوط الثانوية، القريبة من الأفراد بدرجة تكفي لاجتذابهم بقوة في مجال نشاطها، وجرفهم بهذه الصورة في التيار العام للحياة الاجتماعية. ولقد أتينا منذ قليل على بيان كيف ان الرهوط المهنية صالحة للقيام بهذا الدور، وكيف أن كل ما هنالك يُعدّها له. ومن السهل بعد ذلك أن ندرك أنّ من الأهميّة بمكان، لاسيما في الحقل الإقتصادي، أن تخرج هذه الرهوط من هذا الوضع المائع اللامنظّم، التي ما تزال تتخبّط فيه منذ قرن كامل، على اعتبار ان المهن التي من هذا النوع تستغرق اليوم القسم الأكبر من القوى الجمعية[٣٦].

---

٣٦. إننا لا نريد طبعًا أن نقول ان التقسيمات الإدارية معدّة للزوال تمامًا، بل انها ستحلّ في المقام الثاني. ان المؤسسات القديمة لا تمحى أبدًا تجاه المؤسسات الجديدة، إلى الدرجة التي لا تبقي أي شيء من آثارها. انها تستمر في البقاء، لا كرواسب فحسب، بل لأنه يبقى أيضًا شيء من الحاجات التي كانت تستجيب لها. إن التجاور المادي يؤلف دومًا وشيجة من الوشائج بين الناس، وعلى ذلك فإن التنظيم السياسي والاجتماعي القائم على أساس المناطق سيبقى حتمًا. غير أن غلبته الحالية لن تبقى له، بسبب أن هذه الرابطة

ولربما أصبح من الأسهل الآن تفهُّم النتائج التي وصلنا اليها في آخر كتابنا عن الانتحار[٣٧]. لقد اقترحنا فيه تنظيمًا نقابيًّا قويًّا ، كوسيلة لمعالجة القلق الذي يدل على وجوده تقدُّم الانتحار ، بالاضافة الى عوارض أخرى عديدة . ولقد رأى بعض النقاد ان العلاج لم يكن متناسبًا مع سعة انتشار المرض . ولكن ذلك نشأ عن انهم أساءوا فهم الطبيعة الحقيقية للنقابة والمكان الذي يجب أن تشغله في جملة حياتنا الجمعية ، والانحراف الخطير الذي ينشأ عن زوالها . إنهم لم يروا فيها الا تجمّعًا نفعيًا ، ليس له من هدف إلا رعاية المصالح الاقتصادية بشكل أفضل ، على حين أنّ عليه أن يكون العنصر الأساسي في بنيتنا الاجتماعية . وعلى ذلك فإن انعدام كل مؤسسة نقابية يُحدث ، في تنظيم شعب كشعبنا ، فراغًا يكون من الصعب أن نبالغ في بيان أهميته . إن ما ينقصنا هو جملة من الاعضاء الضرورية لانتظام حياتنا العامة . وليس مثل هذا النقص في التركيب فسادًا محليًّا ، مقصورًا على منطقة ما من مناطق المجتمع ، بل هو مرض كلي يصيب الجسم بجملته ، وبالتالي ، فإن العمل الذي يهدف لوضع حدّ له لا يمكن إلا ان ينتج اكبر النتائج . ان الصحة العامة للجسد الاجتماعي كلها مرهونة به .

ولكن هذا لا يعني ، مع ذلك ، ان النقابة دواء شافٍ لجميع الأَمراض . ان الأزمة التي نعانيها لا تعود الى سبب واحد وحيد . ولا يكفي لكي تنحلّ هذه الأزمة أن ينشأ تنظيم ما ، حيث يكون ذلك ضروريًّا . إنه يجب ، فوق ذلك ، أن يكون كما يجب أن يكون ، أي أن يكون عادلاً . ولكن ، على ما سنقول في ما بعد ، «ما دام هنالك أغنياء وفقراء بالولادة فإنه لا يمكن أن يوجد عقد عادل ، ولا توزيع عادل للشروط الاجتماعية»[٣٨]. ولكن لئن كان الاصلاح النقابي لا يغني عن غيره

تخسر شيئًا من قوتها كل يوم . وفي ما عدا ذلك ، لقد بيّنا سابقًا ، أنه ، حتى في النقابة ستوجد دومًا بعض التقسيمات الجغرافية . وأكثر من ذلك أنه سيوجد بالضرورة بين مختلف النقابات في الناحية الواحدة ، أو في المنطقة الواحدة علاقات خاصة من التعاون تتطلب دومًا تنظيمًا مختصًا .

٣٧. الانتحار ، ص ٤٣٤ وما بعدها .

٣٨. انظر في ما بعد ، الكتاب الثالث ، الفصل ٢ .

من الاصلاحات ، فإنه الشرط الأول لفعاليتها. ولنتخيّل فعلاً ، انه قد تحقّق أخيرًا الشرط الأساسيّ لكل عدالة اجتماعية ، ولنفرض أن الناس يدخلون الحياة وهم في حالة مساواة كاملة من الوجهة الاقتصادية ، ونعني بذلك أن الثروة لم تعد أبدًا وراثية ، فإن المشاكل التي تتخبّط فيها لا تكون قد انحلت بذلك. والواقع انه ستظل دومًا جهاز اقتصادي وعناصر بشرية مختلفة تساعد على قيامه بعمله ، وعلى ذلك فإنه يجب أن نُحدِّد حقوقهم وواجباتهم ، وأن يتمّ ذلك لكل صناعة على حدة. ويجب ان ينشأ في كل مهنة مجموعة من القواعد ، تحدّد كمية العمل ، والأجر العادل لمختلف الموظفين ، وواجباتهم المتقابلة في ما بينهم ، وواجباتهم تجاه الجماعة الخ... واذن فسنكون ، لا أقل منا الآن ، تجاه صفحة بيضاء ، واذا كانت الثروة لم تعد تنتقل تبعًا لنفس المبادئ القائمة اليوم ، فإن حالة الفوضى لا تكون قد زالت ، اذ إنها لا تنشأ فقط عن ان الأموال هي هنا وليست هناك ، وفي هذه الايدي ، لا في تلك ، بل عن أن النشاط الذي ينشأ عن هذه الامور ليس منظمًا ، وهو لن ينتظم بعملية سحرية عندما يصبح ذلك نافعًا ، اذا كانت القوى الضرورية لانشاء هذا التنظيم لم تُستثر من قبل ولم تُنظَّم.

وأكثر من ذلك ، انه ستنشأ عندئذٍ صعوبات جديدة ، قد تظلّ غير قابلة للحل ، اذا لم يوجد التنظيم النقابي. والواقع أن الأسرة ، حتى الآن ، هي التي كانت تؤمن استمرار الحياة الاقتصادية ، إما عن طريق مؤسسة الملكية الجمعية ، أو عن طريق مؤسسة الإرث ، فإما انها كانت تملك الثروات وتستثمرها بصورة لا قسمة فيها ، وإما انها هي التي كانت تتلقّاها – منذ ان تقوّضت قواعد الشيوعية العائلية القديمة – ممثلة ، عند موت المالك بأقرب الاقرباء إليه[39]. ففي الحالة الأولى ، لم يكن هنالك أي تحول ، بنتيجة الموت ، وكانت علاقات الاشياء بالاشخاص تظل كما كانت من قبل ، دون أن تتغير بتجدّد الأجيال ؛ واما في

---

٣٩. صحيح أنه ، حيث توجد الوصية ، فإن المالك يستطيع أن يحدّد بنفسه انتقال ثرواته. ولكن الوصية ليست إلاّ القدرة على مخالفة قواعد الإرث ، وهذه القواعد هي الأساس الذي يتمّ به هذا الانتقال. أما هذه المخالفات فهي بصورة عامة ، محدودة ، وهي دومًا الاستثناء.

الحالة الثانية ، فإن التحوّل كان يتمّ بصورة آلية ، ولم يكن هنالك من هنيهة ملحوظة ، كانت الاموال تبقى خلالها حرّة ، دون أن تقوم أَيادٍ باستخدامها. ولكن لئن كان على المجتمع العائلي الا يقوم بهذا الدور ، فإنه يجب حتمًا ان يوجد جهاز اجتماعي يحل محله في القيام بهذه الوظيفة الضرورية. ذلك أنه ليس هنالك إلا وسيلة واحدة للحيلولة دون التوقف الدوري عن استثمار الأموال ، ألا وهي أن يقوم رهط دائم ، كالأسرة ، إما بامتلاكها واستثمارها بنفسه ، وإما بتلقيها لدى كل موت ، لكي يحيلها اذا اقتضى الأمر الى أي مالك فردي آخر يستطيع ان يستثمرها. ولكننا قلنا وسنعيد القول كم ان الدولة هي عاجزة عن القيام بهذه المهام الاقتصادية ، الخاصة جدًّا بالنسبة اليها. وعلى ذلك فإنه ليس هناك من يستطيع القيام بهذا العبء عن جدارة غير الرهط المهني. ذلك انه يستوفي الشرطين الأساسيين : فهو شديد الاتصال بالحياة الاقتصادية بحيث لا يمكن ان تخفى عليه حاجاتها كلُّها ، وهو في الوقت نفسه يتمتّع باستمرار شبيه على الأقل باستمرار الأسرة. ولكن قيامه بهذه الوظيفة ، يقتضي أن يكون موجودًا ، وأن يكون قد ملك من المتانة والنضج ما يجعله في مستوى الدور الجديد والمعقد الملقى على عاتقه.

ولئن كانت مشكلة النقابة ليست بالمشكلة الوحيدة التي تفرض نفسها على الاهتمام العام ، فإنه ليس هنالك بالتأكيد من مشكلة أخرى أكثر إلحاحًا ، اذ إنه لا يمكن البحث في المشاكل الأخرى قبل أن تُحلّ هذه ، ولا يمكن إدخال أي تطوير له بعض الاهميّة في النظام الحقوقي ، اذا لم يبدأ بخلق العضو الضروري لانشاء القانون الجديد. ولهذا فإن من العبث إضاعة الوقت في البحث بكثير من الدقة ، عما يجب أن يكون عليه هذا الحق ، اذ إننا في الوضع الحالي لمعارفنا العلمية ، لا نستطيع استباقه إلا بتقريبات عامية ومشكوك فيها. وكم هو أهمّ من ذلك كلّه أن نحزم أمرنا لخلق القوى المعنوية التي تستطيع هي وحدها ان تعيِّن له اتجاهه خلال تحقيقه !

مقدمة

الطبعة الاولى

هذا الكتاب هو، قبل كل شيء، جهد لمعالجة حوادث الحياة الخلقيّة تبعًا لطريقة العلوم الوضعية. ولكن الباحثين استعملوا هذه الكلمة استعمالاً يشوّه معناها، وليس هو المعنى الذي نقصده. ان الاخلاقيين الذين يستنتجون مذهبهم، لا من مبدإٍ سابق للتجربة، بل من بعض قضايا مستعارة من علم أو من عدة علوم وضعية، كعلم الحياة، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، يصفون مذهبهم الخلقيّ بأنه مذهب علميّ. ولكن ليس هذا بالطريقة التي عزمنا على اتباعها. اننا لا نريد استخراج الاخلاق من العلم، بل نريد إنشاء علم الاخلاق، والأمران مختلفان كل الاختلاف. ان الحوادث الاخلاقية ظاهرات كغيرها، وهي تقوم على قواعد في العمل يمكن معرفتها ببعض الصفات المميزة، وعلى ذلك فإنه يجب ان يكون بالامكان ملاحظتها، ووصفها، وتصنيفها، والبحث عن القوانين التي تعلّلها. وهذا ما نحن في سبيل عمله من أجل بعضها، وقد يُعترض على ذلك بوجود الحرية. ولكن لئن كانت الحرّيّة تقتضي حقًا نفي كل قانون معيَّن، فهي اذن عقبة لا سبيل الى تخطيها، لا بالنسبة الى العلوم النفسية والاجتماعية فحسب، بل بالنسبة الى كل العلوم، اذ لما كانت الافعال الارادية الانسانية مرتبطة دومًا ببعض الحركات الخارجية، فإن الحرية تجعل من الحتمية العلمية أمرًا لا يمكن فهمه، خارج أنفسنا وداخلها على السواء. ومع ذلك فإن احدًا لا يجادل في إمكانية العلوم الفيزيائية والطبيعية. ونحن نطالب لعلمنا بهذا الحق نفسه[1].

---

١. لقد انتقدنا بودان في كتابه «الحق الفردي والدولة»، ص ٢٤٤ (BEUDANT, *Le droit individuel et l'État*)، بأننا وصفنا مسألة الحرية هذه، في مكان ما، بكونها مسألة دقيقة. ولكن

واذا فهم هذا العلم على هذه الصورة ، فإنه لا يكون متعارضًا مع أي نوع من الفلسفات ، ذلك انه يقوم في صعيد آخر . ومن الممكن أن يكون للأخلاق غاية متعالية لا تطالها التجربة فذلك من شأن علماء ما بعد الطبيعة . ولكن المؤكد ، قبل كل شيء ، هو انها تتطور خلال التاريخ ، وتحت تأثير عوامل تاريخية ، وان لها وظيفة في حياتنا الزمنية . ولئن كانت على هذه الصورة أو تلك ، في آنٍ ما من الزمان ، فذلك لأن الشروط التي يعيش فيها الناس في ذلك الآن ، لا تتيح لها ان تكون شيئًا آخر ، والبرهان على ذلك هو أنها تتغيَّر عندما تتغيّر هذه الشروط ، ولا تتغيّر إلا في هذه الحال . ولم يعد بالامكان اليوم أن نحسب ان التطور الخلقيّ يقوم على نمو فكرة واحدة ، تكون غامضة غير متعيِّنة لدى الانسان البدائي ، ثم تتضح وتتعيَّن بالتدريج ، تبعًا للتقدم العفوي للعلوم والمعارف. ولئن لم يكن للرومانيين القدماء المفهوم الواسع نفسه الذي نملكه نحن عن الانسانية ، فإن ذلك ليس نتيجة لخطإٍ ناشئ عن ضيق في عقولهم ، بل لأن مثل هذه الأفكار كانت غير متلائمة مع طبيعة المدنية الرومانيَّة . ان نزعتنا الانسانية الشاملة لم تكن بقادرة على الظهور فيه ، بأكثر من النبات الذي لا يستطيع أن ينمو في أرض عاجزة عن تغذيته . وعدا ذلك فإن مثل هذه النزعة لم تكن بالنسبة اليه إلا سبيلاً للموت . وبالعكس ، فإن ظهورها ، بعد ذلك ، لم يكن نتيجة لاكتشافات فلسفية ، ولا لكون عقولنا قد تَفتَّحت على حقائق كانت تجهلها ، بل لأنه قد حدثت في بنية مجتمعاتنا بعض التغيرات ، التي جعلت هذا التغيّر في أخلاقنا شيئًا ضروريًّا . وعلى ذلك فإن الاخلاق تتكوَّن ، وتتغيَّر ، وتستمرّ تبعًا لأسباب ذات طابع تجريبي ، وهذه الأسباب هي وحدها ما يحاول علم الاخلاق تعيينه .

ولكن محاولتنا دراسة الواقع قبل كل شيء آخر لا ينشأ عنها أن نعدل عن تحسينه . إننا نعتبر أن مباحثنا لا تستحق ساعة واحدة من العناء ، اذا هي كانت لا

هذا التعبير لم يكن له على لساننا أي سمة من سمات الامتهان ولئن استبعدنا هذه المشكلة ، فذلك فقط ، لأن الحلّ الذي سيطالها ، مهما يكن شأنه لا يستطيع أن يقوم عقبة أمام مباحثنا .

تهدف إلا لغاية نظرية. ولئن كنا نفصل بعناية بين المشاكل النظرية والمشاكل العملية، فليس ذلك، لكي نهمل هذه الأخيرة، بل، على العكس، لكي نكون في وضع يساعدنا على حلها بشكل أفضل. ومع ذلك فقد جرت العادة على لوم الذين يحاولون دراسة الاخلاق بصورة علمية، لعجزهم عن إنشاء مثل أعلى. إنه يقال إن احترامهم للواقع لا يتيح لهم تجاوزه، وإنهم يستطيعون حقًا ملاحظة ما هو موجود ويعجزون عن تحديد قواعد سلوك للمستقبل. واننا لنأمل أن يساعد هذا الكتاب، على الأقل، على تبديد هذا الوهم، ذلك ان القارىء سيرى فيه أن العلم يمكن ان يساعدنا على معرفة الاتجاه الذي يجب علينا أن نوجه سلوكنا فيه، وعلى تعيين المثل الأعلى الذي ننزع اليه بصورة غامضة. غير أننا لن نرقى إلى هذا المثل إلا بعد ان نكون قد لاحظنا الواقع، وسنستخلصه منه. أوَهل بالإمكان ان نسلك سبيلاً آخر؟ ان أقل المثاليين اعتدالاً في مثاليتهم لا يستطيعون ان يتبعوا خطة أخرى، اذ إن المثل الأعلى يظل دون سند إن هو لم يستمدّ جُذورَه من الواقع. وكل ما هنالك من فرق، هو انهم يدرسون هذه الحقيقة بشكل مختصر جدًا، بل انهم كثيرًا ما يكتفون بالارتقاء بنفحة من نفحات حساسيتهم أو مطمح حار بعض الشيء من مطامح قلوبهم – وهو مع ذلك لا يعدو ان يكون أمرًا واقعًا – الى مستوى «الأمر» الذي يخضعون له عقولهم، ويطلبون منا ان نخضع له عقولنا ايضًا.

ولقد يُعترض على هذا بالقول ان طريقة الملاحظة تفتقر إلى القواعد التي تمكّنها من الحكم على الوقائع المجموعة، ولكن هذه القواعد انما تُستخلص من الوقائع نفسها، وستسنح لنا فرصة البرهان على ذلك. وأول كل شيء ان هنالك حالة من الصحة الخلقية، يستطيع العلم وحده ان يحدّدها بجدارة، ولما كانت هذه الحالة غير متحققة تمامًا في أي مكان، فانه لمَثَلٌ أعلى إذن أن نحاول الاقتراب منها. وأكثر من ذلك ان شروط هذه الحالة تتغيَّر، لأن المجتمعات تتحوّل، وأن أخطر المشاكل العمليّة التي سيكون علينا أن نبتّ فيها، انما تقوم على تعيين هذه الحالة من جديد، تَبَعًا للتغيرات التي تمّت في المحيط. والحال أَنّ العلم، عندما يقدّم لنا

قانون التغيّرات التي قد مرّت بها من قبل، يُتيح لنا أن نستبق تلك التي هي في طور الحدوث، والتي تقتضيها الاوضاعُ الجديدة. ولئن عرفنا الاتجاه الذي يتطوّر فيه حقّ التملّك كلما ازدادت المجتمعات حجمًا وكثافة، ولئن كانت الزيادة الجديدة في الحجم أو الكثافة تجنح الى بعض التغيّرات الجديدة، فإننا نستطيع التنبؤ بها، وعندما نتنبأ بها، نريدها قبل حدوثها. وأخيرًا عندما نقارن النموذج السليم بنفسه – وتلك عملية علميّة تمامًا – يصبح بوسعنا ان نجد انه ليس منسجمًا تمامًا مع نفسه، وأنه يشتمل على تناقضات، أي على نقائص، وأن نحاول استئصالها أو تقويمها، وها هنا هدف جديد يقدمه العلم للارادة. ولكن قد يقال إن العلم يتنبأ ولكنه لا يأمر. وهذا صحيح فإن كل شأنه هو أن يُنبئنا بما هو ضروري للحياة. ولكن كيف لا نرى، على فرض ان الانسان يريد ان يحيا، أن عملية بسيطة جدًا ستُحيل القوانين التي يُنشئها العلم الى قواعد أمرية في السلوك؟ لا ريب ان العلم يتحول عندئذ الى فن، ولكن الانتقال من أحدهما الى الآخر يتمّ بلا انقطاع. ويبقى أن نعرف ما اذا كان يجب علينا ان نريد الحياة، ولكن العلم، على ما نظن، ليس بالأخرس، حتى في مثل هذه المسألة القصوى.

ولكن لئن كان علم الاخلاق لا يجعلنا مجرّد مشاهدين عديمي الاهتمام او مستسلمين للواقع، فإنه يعلمنا في الوقت نفسه أن نعالج هذا الواقع بأكثر حيطة ممكنة، ويشيع فينا روحًا محافظة حذرة. ولقد عيب، وبحق، على بعض النظريات التي كانت تدعي انها علمية، كونها هدامة وثورية، ولكن ذلك نشأ عن انها لم تكن علمية إلا بالاسم، والواقع انها تبني، ولكنها لا تلاحظ. انها لا ترى في الاخلاق مجموعة من الوقائع التي يجب ان تدرس، بل نوعًا من التشريع القابل دومًا للنقص، والذي يأتي كل مفكر فينشئه من جديد. أما الأخلاق التي يمارسها الناس فعلاً، فلا ينظر اليها إلا كمجموعة من العادات والمستبقات ليس لها من قيمة إلا اذا كانت منسجمة مع المذهب. ولما كان هذا المذهب مشتقًا من مبدإٍ لم يُستقرأ من ملاحظة الحوادث الخلقية، بل استُعير من علوم غريبة عنها، فمن المحتوم أن يتناقض في كثير من نقاطه مع النظام الخلقي القائم. غير اننا أقل الناس تعرضًا

لهذا الخطر، لأن الأخلاق بالنسبة الينا هي نظام من الحوادث الواقعة المتصلة بنظام للعالم بكليته. ولكن الحادث لا يتغيَّر في لَحظَة، حتى ولو كان ذلك مرغوبًا فيه. وعدا ذلك، فانه، لما كان وثيق الصلة بحوادث اخرى، فإنَّه لا يمكن ان يتغيَّر، دون أن تتأثر هذه الحوادث بدورها. وإن من الصعب في اغلب الاحيان ان نحسب سلفًا تلك النتيجة النهائية لهذه السلسلة من التأثرات، وهكذا أكثر العقول جرأة يصبح متحفظًا تجاه ترقُّب مثل هذه الأخطار. وأخيرًا وبالأخص، كل حادث من نوع حيوي – كما هو شأن الحوادث الخلقية – لا يمكنه بوجه عام أن يستمر اذا هو لم يفد في شيء من الاشياء، او اذا هو لم يستجب الى حاجة من الحاجات. واذن فما دام البرهان على العكس لم يتمّ، فإن لذلك الحادث حقًا في احترامنا. لا ريب انه قد يحدث ألا يكون كلّ ما يجب أن يكونه وأن يكون هنالك، بالتالي، مجال لتدخلنا، وهذا ما قد اثبتناه منذ قليل. ولكن التدخل عندئذٍ يكون محدودًا، وليس من شأنه ان ينشئ من العدم نظامًا خلقيًّا يقوم بجانب النظام السائد او فوقه، بل ان يصلح هذا النظام أو ان يحسنه جزئيًا.

وهكذا يتبدّد التناقض الذي كثيرًا ما حاولوا إقامته بين العلم والاخلاق، وتلك حجة مخيفة أراد المتصوفون، في كل الأزمان، إغراق العقل الانساني فيها. وليس من الضروري لتنظيم علاقاتنا بالناس، ان نعتمد على وسائل أخرى غير التي نستخدمها لتنظيم علاقاتنا بالاشياء. فالتفكير، المستخدم بصورة منهجيَّة، يكفي في كلتا الحالتين معًا. ان تسوية النزاع بين العلم والاخلاق انما تكون عن طريق علم الاخلاق، اذ هو لا يعلمنا احترام الحقيقة الخلقية فحسب، بل يوفّر لنا وسائل تحسينها.

وعلى ذلك فنحن نظن ان قراءة هذا الكتاب يمكن ويجب أن تباشَر دون حذر ولا سريرة. ومع ذلك فإن على القارئ أن يتوقّع ان يصادف فيه بعض الاحكام التي تصدم بعض الآراء السائدة. ولما كنا نحُسّ بالحاجة الى فهم مبررات سلوكنا أو الاعتقاد باننا نفهمها فإن التفكير قد تناول الاخلاق قبل أن تصبح الأخلاق موضوعًا لعلم. وعلى هذا فقد نشأت لنا طريقة معيَّنة، في تصور حوادث الحياة

الاخلاقية الهامة وتعليلها، وأصبحت مألوفة لدينا، وهي مع ذلك مجردة عن كل طابع علمي. ذلك انها تكونت بمحض الصدفة، ومن غير منهج، ونشأت عن بحوث سريعة مجتزأة وسطحية، قمنا بها عَرَضًا، اذا صحّ هذا التعبير. واذا لم يتحرر الانسان من هذه الاحكام القائمة سلفًا، فمن البديهي انه لن يستطيع فهم الاعتبارات التي ستتلو. فالعلم، هنا كما في كل مكان آخر، يقتضي حرية الفكر التامة. علينا ان نتخلص من هذه الصور الخاصة في النظر والحكم التي جعلها الاعتياد الطويل راسخة في نفوسنا. علينا أن نخضع خضوعًا تامًّا لنظام الشك المنهجي. ثم ان هذا الشك لن يجرّ علينا أخطارًا، اذ إنه لا يبحث في الحقيقة الخلقية التي ليست موضوع بحث، بل في التعليل الناجم عن فكر ناقص الكفاءة، سيّئ الاطلاع.

علينا أن نأخذ على عواتقنا ألاَّ نقبل أي تعليل لا يستند الى براهين خالصة. أما الطرق التي استعملناها لمنح براهيننا أكبر إحكام ممكن، فنتركها لتقدير القارئ. واذا أردنا ان نخضع للعلم نوعًا معينًا من الحوادث، فإنه لا يكفي أن نلاحظ هذه بعناية، وان نصفها ونصنّفها. ولكنه يجب – وهذا هو الأصعب – تبعًا لقول ديكارت، ان نجد الجانب الذي يبدو منه، انها علمية، أي ان نكتشف فيها عنصرًا موضوعيًا ما يشتمل على إمكانية التحديد الدقيق، والقياس، اذا أمكن. ولقد بذلنا الجهد لاستيفاء هذا الشرط المفروض على كل علم. وسيجد القراء، خاصة، كيف درسنا التعاون الاجتماعي من خلال نظام القواعد الحقوقية، وكيف ابتعدنا في البحث عن الأسباب، عن كل ما من شأنه ان يخضع للأحكام الشخصية والتقديرات الذاتية، كي نبلغ بعض حوادث ذات بنية اجتماعية، فيها من العمق ما يكفي لكي تصبح معه مواضيع للفهم وبالتالي للعلم. وفي الوقت نفسه، رسمنا لأنفسنا سنّة العدول عن الطريقة التي بالغ في اتباعها علماء الاجتماع الذين يكتفون، من أجل البرهان على نظريتهم، بذكر مجموعة من الحوادث الملائمة لها، بلا نظام، وحسب المصادفة، دون أن يهتموا بالحوادث المخالفة، بل لقد عنينا بالقيام بتجارب حقة، أي بمقارنات منهجية. ومع ذلك فإنه مهما تكن

الحيطة التي نتّخذها، فمن المؤكد أن مثل هذه المحاولات لا يسعها أن تكون في الوقت الحاضر، إلا محاولات ناقصة جدًا. ولكنها مهما بلغت من النقص، فإننا نحسب أن من الضروري أن نحاولها. والواقع انه لا يوجد إلا وسيلة واحدة، لانشاء العلم، ألا وهي اقتحام معاقله، ولكن حسب منهاج منظّم. لا ريب ان من المستحيل الشروع بهذا، إن كانت كل مادة أولية مفقودة. ولكننا من ناحية أخرى سنعلل نفسنا بأملٍ واهٍ، إن كنا نظن أن أحسن طريقة لتمهيد السبيل الى ظهور هذا العلم، هي أن نجمع أولاً بصبر، كل المواد التي سيستخدمها، ذلك انه لا يمكن ان يعرف ما هي المواد التي سيحتاج اليها، إلا اذا ملك شيئًا من الشعور بنفسه وبحاجاته، وبالتالي الا اذا كان موجودًا.

أما المسألة التي كانت الباعث الى هذه الدراسة، فهي مسألة العلاقات بين الشخصية الفردية والتعاون الاجتماعي. فكيف حدث ان الفرد يصبح أشدّ خضوعًا للمجتمع، في حين يصبح أكثر استقلالاً؟ وكيف يصبح في آنٍ واحد، أكثر فرديّة وأشد تبعيّة؟ ذلك ان مما لا ريب فيه ان هاتين الحركتين، مهما يكن التناقض الذي يظهر بينهما، تتتابعان بصورة متوازية. هذه هي المشكلة التي حدّدناها لنا. ولقد بدا لنا أن الشيء الذي يحلّ هذا التناقض الظاهر، انما هو تغيّر في التعاون الاجتماعي، ناشئ عن النموّ المتزايد دومًا، لتقسيم العمل. ان هذا هو السبب الذي أدّى بنا الى جعل هذا التقسيم موضوعًا لدراستنا[٢].

٢. ليس بنا من حاجة إلى التذكير بأن قضية التعاون الاجتماعي كانت قد درست في القسم الثاني من كتاب ر. م. ماريون (Marion) حول «التعاون المعنوي». ولكن السيد ماريون نظر إلى المشكلة من جانب آخر. فلقد اهتمّ، خاصةً بالبرهان على حقيقة ظاهرة التعاون.

مقدّمة

المشكلة

بالرغم من ان تقسيم العمل لم يبدأ منذ البارحة ، فإن المجتمعات ، منذ آخر القرن الماضي فقط ، بدأت تشعر بهذا القانون ، الذي كانت ، حتى ذلك الحين ، تخضع له ، بطريقة تكاد تكون غير واعية . ومما لا ريب أن مفكرين كثيرين ، منذ الزمن القديم ، قد أدركوا أهميته[1] ، ولكن آدم سميث هو أول مفكر حاول أن ينشئ نظريته . وهو الذي ابتكر هذه الكلمة ، التي أعارها العلم الاجتماعي في ما بعد الى علم الحياة (البيولوجيا) .

أما اليوم ، فإن هذه الظاهرة قد أصبحت من الشمول بحيث انها تسترعي أنظار الجميع . ولم يعد هنالك من وهم نتوهمه حول اتجاهات صناعتنا الحديثة ، فهي تنساق أكثر فأكثر الى الآليات الجبّارة ، وإلى التكتلات الكبرى من القوى ورؤوس الأموال ، وبالتالي الى أقصى أشكال تقسيم العمل . وليست الأعمال داخل المعامل منفصلة ومتخصصة الى اللانهاية فحسب ، بل ان كل معمل هو بذاته اختصاص يقتضي اختصاصات أخرى . وكان آدم سميث وستوارت ميل لا يزالان يأملان أن تظلّ الزراعة ، على الأقلّ ، مستثناة من حكم هذه القاعدة ، وكانا يريان فيها الملجأ الاخير للملكية الصغيرة . وعلى الرغم من أنه ، في موضوع كهذا ، يجب الحذر من الإفراط في التعميم فإنه يعدو من الصعب ، مع ذلك ، أن نماري اليوم في أن فروع الصناعة الزراعية ، تنساق أكثر فأكثر ، في هذا التيار العام[2] . أما التجارة ، أخيرًا ، فإنها هي الأخرى تبذل قصارى الجهد في اتباع

---

١. الأخلاق إلى نيقوماخوس . (*Éthique* à *Nicomaque*, E, 1133 a, 16)

٢. جريدة الاقتصاديين، تشرين الثاني ١٨٨٤ ، ص ٢١١ .

واقتفاء التنوع اللامتناهي للمشاريع الصناعية بكل ألوانها ، وعلى حين أن هذا التطور يتمّ بعفوية غير واعية ، فإن علماء الاقتصاد الذين يبحثون عن أسبابِه ، ويقدرون نتائجه ، يعلنون ضرورته بدلاً من أن يستنكروه أو يحاربوه . إنهم يرون فيه القانون الاعلى للمجتمعات الانسانية ، وشرط التقدم .

إلا ان تقسيم العمل ليس بالأمر الخاص بالعالم الاقتصادي ، بل انه يمكن أن نلاحظ أثره المتزايد في أكثر مناطق المجتمع اختلافًا . إن الوظائف السياسية ، والادارية ، والقضائية ، آخذة بالتخصّص أكثر فاكثر . وهذا أيضًا شأن الوظائف الفنية والعلمية . فما أبعد العهد الذي كانت فيه الفلسفة هي العلم الوحيد ؛ إذ لقد انقسمت الى عدد كبير من العلوم الخاصة ، ولكل علم منها موضوعه وطريقته ، وروحه . « ومن نصف قرن الى نصف قرن ، نجد الرجال الذين نبغوا في العلوم ، قد أصبحوا أضيق اختصاصًا »[٣] .

ولقد لاحظ السيد دو كاندول (De Candolle) في محاولته إيضاح طبيعة الدراسات التي اهتمّ بها نوابغ العلماء ، منذ قرنين ، انه كان عليه ، لو كان يكتب في عصر ليبنتز ونيوتون، أن يذكر « في جميع الأحيان تقريبًا ، وصفين أو ثلاثة أوصاف لكل عالم ، كأن يقول مثلاً ، هو فلكي وفيزيائي ، أو هو رياضي وفلكي وفيزيائي ، أو أن لا يستعمل إلا مصطلحات عامة كفيلسوف أو عالم طبيعي . ومع ذلك فإن هذا لم يكن ليكفي . لقد كان الرياضيون والعلماء الطبيعيون أحيانًا رجالاً واسعي الاطلاع أو شعراء . وحتى في آخر القرن الثامن عشر ، كان لا بدّ من أوصاف عديدة للدلالة بدقة على ما كان للناس ، مثل وولف (Wolff) ، وهاللر (Haller) ، وشارل بونّه (Charles Bonnet) ، من امتياز في أصناف عديدة من العلوم والآداب . أما في القرن التاسع عشر ، فإن هذه الصعوبة لم تعد قائمة ، أو انها على الأقل ، قد أصبحت نادرة جدًا »[٤] . وليس كل الأمر أن العالم لم يعد

---

٣. دو كاندول ، تاريخ العلوم والعلماء ، الطبعة الثانية ، ص ٢٦٣ .

٤. المصدر نفسه (De Candolle, *Histoire des sciences et des savants*).

يهتمّ ، بآنٍ واحد ، بجملة علوم مختلفة ، فحسب ، بل انه لم يعد قادرًا على الإحاطة بعلمٍ واحدٍ بجملته. ان دائرة أبحاثه تقتصر على نوع معيَّن من المشاكل، أو حتى على مشكلة وحيدة. ثم إن الوظيفة العلمية ، التي كانت في الماضي تنضاف بصورة شبه دائمة الى أية وظيفة أخرى أعظم منها ربحًا ، كوظيفة الطبيب ، أو الكاهن ، أو القاضي ، أو الجندي ، أصبحت تكتفي بنفسها أكثر فأكثر. ويتوقّع دو كاندول أيضًا أن تصبح ، قريبًا ، وظيفة العالِم ووظيفة الاستاذ ، المتصلتان اليوم أوثق الاتصال ، منفصلتين نهائيًا.

ثم إن الأبحاث النظريّة الحديثة في الفلسفة البيولوجية كشفت لنا ، عن أَن تقسيم العمل ، أَمرٌ هو من الشمول بحيث ان الاقتصاديين ، الذين تكلموا عنه لأول مرة ، لم يتمكّنوا من أن يتصوَّروه. ولقد أصبح معروفًا ، منذ دراسات وولف ، وڤون باير (Von Baer)، وميلن ـ ادواردز (Milne-Edwards) ، أن قانون تقسيم العمل ينطبق على الأَجهزة العضويّة كما ينطبق على الجماعات ، بل لقد أمكن القول ، ان الجهاز العضويّ ، يمثل مكانًا يتناسب علوّه في السلّم الحيواني مع زيادة تخصص وظائفه. وقد كان من أثر هذا الاكتشاف ، أنه وسّع مجال تقسيم العمل الى ما لا حدّ له ، وعاد بأصوله الى ماضٍ جدّ بعيد ، إذ إنه أَصبح معاصرًا تقريبًا لنشوء الحياة في العالم. وليس الأمر فيه انه نظام اجتماعي صادر عن ذكاء الناس وإرادتهم فحسب ، بل إنه ظاهرة بيولوجية عامة يجب ، في ما يبدو ، أن نبحث عن شروطها في الخصائص الجوهريّة للمادة المعضَّاة. وعلى ذلك فإن تقسيم العمل الاجتماعي لم يعد غير صورة خاصة من صور هذا التطوّر العام. أما الجماعات ، فإنها تبدو ، في خضوعها لهذا القانون ، كما لو كانت تنقاد لتيار وُجِدَ قبلها ، وهو تيّار يسوق العالم الحي كله في الاتجاه نفسه.

وبديهي ان حادثًا من هذا النوع لا يمكن ان يتمّ بدون ان يؤثّر تأثيرًا عميقًا في بنيتنا الأخلاقية ، ذلك أن تطوّر الانسان يتمّ في اتجاهين مختلفين جدًا ، حسب انقيادنا لهذه الحركة ، أو مقاومتنا لها. ولكننا حينئذٍ نجد أنفسنا أمام مشكلة ملحة : فمن بين هذين الاتجاهين ، أَيَّهما يجب أن نختار؟ وهل من واجبنا أن يحاول

الفرد منا أن يصبح كيانًا موصوفًا بالكمال والتمام ، أو كُلاًّ يكتفي بنفسه ، أو ، على العكس ، أن لا يكون إلا جزءًا من كُلّ ، أو عضوًا في جهاز عضويّ؟ وبكلمة واحدة ، هل ان تقسيم العمل – في الوقت نفسه الذي هو فيه قانون من قوانين الطبيعة – يمكن أن يكون أيضًا قاعدة أخلاقية للسلوك البشري ؟ واذا كانت له هذه الصفة ، فلأي الأسباب يتّصف بها ، والى أي مدى ؟ ليس من الضروري أن نبرهن على خطورة هذه المشكلة العملية ، ذلك انه مهما يكن الحكم الذي نصدره على تقسيم العمل ، فإن كل الناس يشعرون أنه أصبح أو يُصبح أكثر فأكثر إحدى القواعد الأساسية للنظام الاجتماعي .

ان هذه المشكلة كثيرًا ما طرحها الضمير الأخلاقي للأمم ، على نفسه ، ولكن بصورة غامضة ومن غير أن يحلّ منها شيئًا . فهنالك اتجاهان متضادان ، يتقابلان ، دون أن يستطيع أحدهما التغلب على الآخر بدرجة لا مجال بعدها للنزاع .

ويبدو ، دون ريب ، أن الرأي يميل أكثر فأكثر الى أن يجعل من تقسيم العمل قاعدة إلزاميّة للسلوك ، والى أن يفرضه كواجب . وصحيح أن الذين يتملصون منه ليسوا موضوع عقاب معيَّن ، محدّد بالقانون ، ولكنهم ملومون . فلقد تجاوزنا الزمن الذي كان يبدو فيه لنا أن الانسان الكامل هو ذلك الانسان الذي يُحسن الاهتمام بكل شيء ، دون ان يقصر اهتمامه على شيء ، ويستطيع ان يتذوّق كل شيء ، ويفهم كل شيء ، ويجد على هذه الصورة السبيل الى ان يجمع ويكثّف في نفسه أشهى تُرَفِ الحضارة . أما الآن ، فإن هذه الثقافة العامة ، التي أطنب الناس في تمجيدها قديمًا ، لم تعد تبدو لنا الا كثقافة هشة متراخية[٥] . إننا في نضالنا ضد الطبيعة نحتاج الى ملكات أشدّ قوة ، والى طاقات أعظم انتاجًا . ونريد للنشاط ، بدلاً من أن يتوزّع على سطح كبير ، أن يتركز ويكسب من العمق ما يضيعه من

---

٥. لقد أُوِّلَ هذا المقطع أحيانًا كما لو كان يقتضي الاستنكار المطلق لكل نوع من أنواع الثقافة العامة . والحقيقة ، كما يبدو من النص ، اننا لا نتحدث هنا إلاّ عن الثقافة الإنسانية التي هي حقًّا ثقافة عامة ، ولكنها ليست الثقافة الوحيدة الممكنة .

الامتداد . ونحن نحذر من هذه المواهب المفرطة في الحركة التي يأبى عليها تقبلها المتساوي لكل الاستعمالات ، أن تختار دورًا خاصًا وان تقتصر عليه . ونحن نضيق ذرعًا بهؤلاء الناس الذين يقوم همهم الوحيد على تنظيم جميع ملكاتهم ، وإكسابها المرونة ، من عير أن يهيّئوها لأي استعمال محدَّد ، ومن غير ان يضحّوا بأيّةٍ منها ، كما لو أن من واجب كل منهم أن يكفي نفسه بنفسه وأن يكوِّن عالمًا مستقلاً . ويبدو لنا أن في هذا التخلي وهذا اللاتعيُّن ، شيئًا مناقضًا للمجتمع . إن الرجل المثقف على النحو القديم لا يبدو لنا الآن الا كهاوٍ ، ونحن نأبى على الهواية كل قيمة أخلاقية ، بل انَّنا نرى الكمال في الرجل الكفء ، الذي لا يحاول ، أن يكون تامًا ، بل أن ينتج ، والذي له عمل معيَّن ، وهو ينصرف اليه ، والذي يقوم بواجبه ، ويشقُّ طريقه . « ان التكامل ، كما يقول سكريتان (Secrétant) ، هو أن يتعلم الانسان دوره ، ويبلغ القدرة على القيام بوظيفته ... ان مقياس كمالنا لم يعد قط في ممالأتنا لأنفسنا ، ولا في تصفيق الجمهور ، ولا في الابتسامة المحبذة لهواية متصنعة ، بل هو في مجموع الخدمات التي نقدّمها وفي قدرتنا على تقديم المزيد منها »[٦] . وهكذا فإن المثل الاعلى الأخلاقي بدلاً من أن يكون واحدًا ، بسيطًا ، لا شخصيًا ، كما كان ، يمضي أكثر فأكثر في طريق التنوع . اننا عدنا لا نفكّر قط ان الواجب الحصريّ للانسان هو أن يحقق في نفسه مزايا الانسان بصورة عامة ، ولكننا نعتقد بالمقابل أنه ملزم بأن يملك المزايا الضرورية لعمله .

ومن الأمور التي تكشف عن حالة الرأي هذه ، صفة التخصص المتزايد الذي تتجه اليه التربية . إننا نرى ، أكثر فأكثر ، من الضروري ألا نخضع كل أطفالنا لثقافة من نمط واحد ، كما لو أن عليهم جميعًا أن يمشوا في ذات الاتجاه ، بل أن ننشِّئهم بصور مختلفة تبعًا للوظائف المختلفة التي سيدعون الى القيام بها . وباختصار القول ، ان الأمر المطلق الصادر عن الوجدان الأخلاقي هو في سبيله ، من أحد

---

٦. مبدأ الأخلاق ، ص ١٨٩ (Le *principe de la morale*) .

وجوهه ، إلى اتخاذ الصورة التالية : «إجعل نفسك في وضع تستطيع معه ملء وظيفة معينة ، بشكل نافع».

غير أننا نستطيع أن نذكر تجاه هذه الوقائع ، أمورًا أخرى تناقضها . ولئن كان الرأي العام يؤيد قاعدة تقسيم العمل ، فليس ذلك من غير بعض القلق وبعض التردّد . ومع انه يطلب من الناس التخصص فإنه يبدو دومًا في خوف من الإفراط في التخصّص . وإلى جانب الحِكمَ التي تُشيدُ بالعمل المتعمِّق ، نجد حِكَمًا أخرى ، — ليست أقل انتشارًا من الأُولى — تشير الى أخطاره . وكما يقول جان باتيست ساي (Jean-Baptiste Say) «إنها لشهادة محزنة يشهدها الانسان في حقّ نفسه ، عندما يقول إنه لم يصنع أبدًا إلا جزءًا من ثمانية عشر جزءًا من الدبوس ، ولا يتخيلنَّ أَحد أنَّ العامل الذي يعمل طول حياته في مبرد ومطرقة ، هو وحده الذي ينحطّ عن كرامة طبيعته ، بل الأمر كذلك جارٍ أَيضًا على الانسان الذي يستخدم ، بطبيعة عمله ، ملكات عقله الأكثر ما يكونُ تبعثرًا»[٧] . ومنذ مطلع القرن كان لومونتي (Lemontey)[٨] يقابل حياة العامل المعاصر بحياة المتوحش الحرة الواسعة ، ويجد ان الثاني أكبر حَظًا من الأول ، وليس توكفيل (Tocqueville) ، بأقل منه قسوة ، اذ يقول : «كلما تقبَّل مبدأ تقسيم العمل تطبيقًا أكبر ، تقدَّمت الصِنعَة ، وانحطَّ الصانع»[٩] . وبصورة عامة ، إن الحكمة التي تأمرنا بالتخصّص تكاد ، في كل مكان ، أن تُنفى بالحكمة المضادة ، التي تفرض علينا ان نحقّق جميعًا نفس المَثَل ، وهي حكمة ما تزال بعيدة عن ان تفقد كل نفوذها . وممّا لا ريب فيه ليس في هذا التناقض ، مبدئيًّا ، ما من شأنه ان يُثير دهشتنا . فالحياة الأخلاقية ، كحياة الجسم والعقل ، تستجيب لضرورات

---

٧. المطول في الاقتصاد السياسي ، الكتاب الأول ، الفصل الثامن *(Traité d'économie politique)*

٨. عقل أو جنون . فصل في تأثير تقسيم العمل *(Raison ou folie)* .

٩. الديمقراطية في أمريكا *(La démocratie en Amérique)* .

مختلفة بل ومتناقضة ، ولهذا فإن من الطبيعي أن تقوم ، جزئيًا ، على عناصر متعارضة يحدُّ بعضها بعضًا ، وتتوازن في ما بينها . ولكنه يبقى صحيحًا ان في مثل هذا التعارض الشديد شيئًا يقلق الوجدان الخلقي للأُمم . اذ ينبغي لهذا الوجدان ان يتمكَّن من أن يفسّر لنفسه من أين ينشأ مثل هذا التناقض.

ولكي نضع حدًا لهذه الحيرة ، لن نعتمد الطريقة المألوفة عند الأخلاقيين الذين اذا أرادوا تقدير القيمة الخلقيّة لحكمة ما ، بدأوا بتقرير قانون عام للحياة الخلقيّة ، ثم قابلوا به الحكمة التي هي موضوع النقاش . وقد أصبح الناس الآن يعرفون قيمة هذه التعميمات السريعة[١٠] ، فهي إذ تقرَّر منذ بدء البحث ، قبل أية ملاحظة للوقائع ، لم تكن غايتها ان تفسِّر هذه الوقائع ، بل ان تضع المبدأ المجرد لتشريع مثالي يجب أن يسَنَّ دفعة واحدة . فهي والحالة هذه لا تعطينا موجزًا عن الصفات الأساسية التي تتميَّز فعليًا بها القواعد الاخلاقية ، في مجتمع معيَّن ، أو في نموذج اجتماعي معيَّن ، غير أنها تعبِّر فقط عن الصورة التي يتصور بها الأخلاقي ، الاخلاق . ومما لا ريب فيه هو انها من هذا القبيل لا تخلو من فائدة ، اذ إنها تطلعنا على النزعات الأخلاقية التي هي في سبيلها الى الظهور في هذه الآونة من الزمان . غير أن لها فقط ، قيمة واقعة من الوقائع ، لا قيمة نظرة علمية . انه ما من شيء يسمح لنا بأن نرى في المطامح الشخصية لأحد المفكرين ، مهما تكن حقيقية ، صورة التعبير الكامل عن الحقيقة الخلقيّة . انها تعبِّر عن حاجات لا يسعها أبدًا أن تكون إلا جزئية ، انها تستجيب لأمنية خاصة معينة من الأماني ، يرفعها الوجدان ، بوهم مألوف لديه ، الى مرتبة غاية أخيرة ، وحيدة . بل كم من مرة يحدث ان تكون من طبيعة مَرَضيَّة ! لذلك لا يمكن الاعتماد عليها كما يعتمد على معايير موضوعية تتيح لنا ان نقدّر أخلاقية السلوك.

---

١٠. لقد أطلنا ، في الطبعة الأولى لهذا الكتاب في تفصيل الأسباب التي تبرهن – حسب رأينا – على عقم هذه الطريقة . ونحسب اليوم أننا نستطيع أن نكون أكثر إيجازًا . ان هنالك مناقشات لا ينبغي أن تمتد إلى ما لا نهاية له.

إن علينا أن نستبعد هذه الاستنتاجات التي لا تستعمل عادَةً إلا لتظهر في مظهر البرهان، ولتبرّر، بصورة متأخرة، مشاعر قائمة كمن قبل وانطباعات شخصية. والطريقة الوحيدة التي نصل بها الى الحكم الموضوعي على قيمة تقسيم العمل، هي أن ندرسه أولاً، في ذاته، بصورة نظريَّة بحتة، وأن نبحث لِمَ يستخدم، وبمَ يتعلّق، وباختصار القول، ان نكوِّن لأنفسنا عنه أكمل فكرة ممكنة. فإذا تمَّ لنا ذلك، أصبح بوسعنا ان نقارنه بالظاهرات الخلقيّة الأخرى، وأن نرى أيَّة علاقة تربطه بها. فإذا وجدنا انه يمثّل دورًا شبيهًا بالدور الذي تمثّله ظاهرة أُخرى لا نشكُّ في صفتها الخلقيَّة والنظاميَّة، وأنه اذا كان، في بعض الحالات، لا يقوم بهذا الدور، فذلك يعود إلى انحرافات غير طبيعيَّة، وأن الاسباب التي تُعيِّن ظهوره هي أيضًا الشروط التي تبعث على ظهور قواعد أخلاقية أخرى، فإننا نستطيع ان نخلص عندئذٍ الى انه يجب ان يأخذ مكانه بين هذه القواعد الاخيرة. وهكذا فإننا، من غير ان نُحِلَّ أنفسنا محلّ الوجدان الخلقيّ للجماعات، ومن غير أن ندَّعي حقّ التشريع بالنيابة عنه، نستطيع ان نحمل اليه شيئًا من النور، وان نقلّل من حيرته.

وعلى ذلك فإن دراستنا ستنقسم الى ثلاثة أقسام أساسية:
إننا سنبحث أولاً ما هي وظيفة تقسيم العمل، أي الى أية حاجة يستجيب.
ثم نحاول تحديد الأسباب والشروط التي بها يتعلّق.

وأخيرًا، فبما ان تقسيم العمل لم يكن لِيُتَّهم بمثل هذه الاتهامات الخطيرة، لو انه حقًا لم ينحرف غالبًا، بدرجات متفاوتة، عن الوضع السليم، فإننا سنحاول ان نصنّف الأشكال اللاسوية التي يبدو فيها حتى لا تُخلَط بغيرها. وسيكون لهذه الدراسة فائدة إضافية ألا وهي أنه، هنا، كما هي الحال في البيولوجيا، ستساعد الحالات المَرضيَّة على فهم أفضل للفيزيولوجي.

وعدا ذلك، فإنه ان طال الجدال الى هذا الحدّ حول القيمة الخلقيّة لتقسيم العمل فلا يعود ذلك، في الدرجة الأولى، الى عدم وجود اتفاق حول المبدإ

الأخلاقي العام، بل لشدّة إهمال المشاكل الواقعية التي سنباشر بحثها. لقد كان الباحثون يفكرون دومًا على أساس أن هذه أمور بديهية، وعلى أساس أنّه يكفي، في معرفة طبيعة تقسيم العمل ودوره وأسبابه، أن نحلل الفكرة التي يملكها كلٌّ منا عنه. إن مثل هذه الطريقة لا يمكن أن تؤدي الى نتائج علميَّة، ولهذا فإن نظرية تقسيم العمل لم تتقدّم، منذ عهد آدم سميث، إلا قليلاً جدًا. «إنَّ أتباعه، كما يقول شموللر[١١] (Schmoller)، الذين امتازوا بفقر غريب في الأفكار تعلّقوا بعناد بأمثلته وملاحظاته حتى اليوم الذي جاء فيه الاشتراكيون فوسَّعوا دائرة ملاحظاتهم وأوضحوا التضادّ بين تقسيم العمل في المصانع الحديثة، وبين ما كان عليه في معامل القرن الثامن عشر. ولكن النظرية، حتى مع هذا، لم تُوسَّع بصورة منظمة ومتعمقة. وقل مثل ذلك في الاعتبارات التكنولوجية وفي الملاحظات المبتذلة لبعض الاقتصاديين، فإنها لم تستطع هي أيضًا أن تساعد بشكل خاص على نموِّ هذه الأفكار». فإذا شئنا أن نعرف بصورة موضوعية ما هو تقسيم العمل، فإنه لا يكفي أن نُوسِّع محتوى الفكرة التي نكوِّنها عنه، بل يجب أَن نبحثه كحادث موضوعي، ثم أن نلاحظ ونقارن، وسنرى ان نتيجة هذه الملاحظات كثيرًا ما تختلف عن تلك التي يوحي إلينا بها الحسّ الباطن[١٢].

---

١١. تقسيم العمل مدروسًا من وجهة النظر التاريخية، في مجلة الاقتصاد السياسي، ١٨٨٩، ص ٥٦٧ (La Division du travail étudiée au point de vue historique, in *Revue d'économie politique*)

١٢. منذ عام ١٨٩٣ ظهر أو وصل إلى علمنا كتابان يهمان الموضوع المعالج في كتابنا: أولهما لزيمّل (Simmel, *Sociale* Differenzierung) (ليبزغ ٧، ص ١٤٧) دون أن يتعلق الأمر بتقسيم العمل خاصة، بل بأفعولة التفرد بشكل عام، ثم هناك كتاب بوخر Bücher, *Die Entstehung der Wolkswirtschaft* المترجم حديثًا إلى اللغة الفرنسية بعنوان: دراسات في التاريخ والاقتصاد السياسي. باريس، الكان، ١٩٠١، وفيه فصول عدة مخصصة لتقسيم العمل الاقتصادي.



الكتاب الأول

وظيفة تقسيم العمل

الفصل الأول

طريقة تحديد هذه الوظيفة

تستعمل كلمة « الوظيفة » بصورتين مختلفتين اختلافًا كافيًا ، فهي تارة تعني نظامًا من الحركات الحياتية ، بغض النظر عن نتائجها ، وتدل تارة أخرى على علاقة التوافق القائمة بين هذه الحركات وبين بعض حاجات الجهاز العضوي. وهكذا يتحدث الناس عن وظيفة الهضم ، ووظيفة التنفس ، الخ... غير انه يقال أيضًا : إن وظيفة الهضم هي القيام على إمداد الجسم بمواد سائلة أو صلبة معدّة لتعويض خسائره ، وإن وظيفة التنفس هي أن يدخل في أنسجة الحيوان الغازات الضرورية لتأمين الحياة ، الخ... ونحن بهذا المعنى الثاني نفهم الكلمة. فإذا تساءلنا ما هي وظيفة تقسيم العمل ، عنينا بذلك ان نبحث عن الحاجة التي يستجيب لها . وعندما نكون قد حللنا هذه المشكلة ، نستطيع أن نرى ما إذا كانت هذه الحاجة من طبيعة مماثلة لحاجات تستجيب لها قواعد سلوكيّة أخرى ، لا يناقِش أحد في صحَّة قيمتها الخلقيَّة.

ولئن كنا قد اخترنا هذا الاصطلاح ، فذلك لأن كل اصطلاح آخر يكون مغلوطًا أَو ملتبسًا. ولا يمكننا ان نستعمل كلمة « الهدف » أو « الموضوع » ، وان نتكلم عن غاية تقسيم العمل اذ يكون معنى ذلك افتراض أن تقسيم العمل إنما وجد تبعًا لهذه النتائج التي نريد الآن تحديدها . والأمر كذلك في كلمة « النتائج » أو « المعلولات » ، فهي لا تستطيع أن ترضينا أكثر من سابقتها ، لأنها لا توحي بأية فكرة في التوافق . وعلى العكس ، فإن لكلمة « الدور » أو « الوظيفة » الفضل الكبير في انها تقتضي هذه الفكرة من غير أن تتضمن أي رأي مسبق حول كيفية

قيام هذا التوافق وما اذا كان ينشأ عن توفيق مقصود سابق ، أو عن تعديل لاحق. ولكن ما يهمّنا ، هو أن نعرف ما اذا كان هذا التوافق موجودًا ، وممَّ يتكوَّن ، لا ما إذا كان متوقعًا سلفًا حتى ولا ما اذا كان قد شُعر به من بعد.

- ١ -

لا شيء يبدو - لأول وهلة - أسهل من ان نعيِّن دور تقسيم العمل... أَوَليس الجميع يعرفون آثاره؟ ولما كان يزيد القدرة الانتاجية ومهارة العامل في آنٍ واحد ، فإنه الشرط الضروري للنموّ العقلي والمادّي للجماعات ، وانه ينبوع الحضارة. ولمَّا كان الناس ، من جهة أخرى ، يعزون بسهولة للحضارة قيمة مطلقة ، فإنهم لا يفكِّرون قط في البحث عن وظيفة أخرى لتقسيم العمل.

أما أن تكون له فعلاً هذه النتيجة ، فإن ذلك ما لا يستطيع أحد أن يفكّر في المماراة فيه. ولكن اذا لم يكن له من نتيجة أخرى ، واذا كان لا يصلح لأي شيء آخر ، فإنه لا يكون هنالك أي مبرر لأن نهبه صفة خلقيَّة.

والواقع ، ان الخدمات التي يقدِّمها على هذه الصورة ، توشك أن تكون غريبة كل الغرابة عن الحياة الخلقيّة ، أو على الأقل ، ليس لها بها إلا علاقات غير مباشرة وجدّ بعيدة. ومهما يكن من المألوف الآن أن نردّ على مقارعات روسّو بمدائح معاكسة ، فإنه لم يثبت قط بالبرهان أنَّ الحضارة شيء خلقيّ. ولا يمكننا حسمًا لهذه المشكلة ، ان نعتمد على تحليل لمفاهيم لا بدّ وأن تكون بالضرورة ذاتية ، ولكن يجب ان نعرف حادثة من الحوادث ، يمكن استخدامها لقياس مستوى الأخلاق المتوسطة ، ثم نلاحظ كيف تتغيَّر بنسبة تقدُّم الحضارة. ولكن وحدة القياس هذه تنقصنا ، مع الأسف ، غير أنَّنا نملك وحدة أخرى لقياس اللاأخلاقية الجمعية. ذلك أن العدد المتوسط لحوادث الانتحار ، والجرائم من كل نوع ، يمكنه حقًّا ، ان يستخدم لقياس ارتفاع اللاأخلاقية في مجتمع ما من المجتمعات. وإذا نحن أجرينا التجربة ، لم تَدُر لمصلحة الحضارة ، ذلك أن عدد

هذه الظاهرات المَرَضيَّة يبدو آخذًا في التزايد بمقدار ما تتقدّم الفنون والعلوم والصناعة[١]. ولا ريب في ان هنالك شيئًا من الخفة في أن نستنتج من هذا الحادث، ان الحضارة لاخلقيَّة، ولكنه يسعنا، على الأقل، ان نكون متأكدين من انه اذا كان للحضارة أثر إيجابيّ ومفيد في الحياة الأخلاقية، فإن هذا الأثر ضعيف.

واذا نحن، من جهة ثانية، حلّلنا هذا «المعقَّد» الغامض التحديد، الذي يسمَّى بالحضارة، فإننا سنجد أن العناصر التي يتألف منها مجردة من كل صفة خلقيّة.

ويصحُّ ذلك بوجه خاص في النشاط الاقتصاديّ الذي يرافق الحضارة دومًا. فبدلاً من ان يساعد على تقدُّم الأخلاق، نلاحظ ان المراكز الصناعية الكبرى هي الغنية بالعدد الأكبر من الجرائم وحوادث الانتحار. وعلى كل حال فمن الواضح أنه ليس في الحضارة جملة السمات الخارجية التي تعرف بها الحوادث الخلقية. لقد استبدلنا، «العجال» بسكك الحديد، والمراكب الشراعيَّة بعابرات المحيط، والمعامل الصغيرة بالمصانع الكبيرة، ونحن نعتبر بوجه عام أن انتشار هذا النشاط أَمرًا مفيدًا، ولكنه ليس فيه شيء مما يلزم إلزامًا خلقيًّا. إن الصانع والصناعي الصغير اللذين يقاومان هذا التيار العام ويستمرَّان بعناد في إدارة مشاريعهما المتواضعة، يقومان بواجبهما تمامًا كالصناعي الكبير الذي يغمر البلاد بمعامله ويجمع تحت إمرته جيشًا من العمَّال. انَّ الوجدان الخلقيّ للأمم لا ينخدع بهذا، وهو يفضِّل قليلاً من العدالة على كل ما في العالم من تحسينات صناعيَّة. ولا ريب ان النشاط الصناعي لا يخلو من باعث هو علة وجوده: إنه يستجيب لبعض الحاجات، ولكن هذه الحاجات ليست خلقيّة.

---

١. أنظر الكسندر ڤون إتنجن (Alexander von Œttingen, *Moralstatistik*) في كتابه: الإحصاءات الخلقية، ارلنجن. ١٨٨٢، الفقرة ٣٧ وما بعدها. وكذلك تارد (Tarde, *Criminalité comparée*) في كتابه: الإجرام المقارن، الفصل الثاني، باريس، ألكان. أما في ما يتعلّق بحوادث الانتحار، فانظر في ما بعد الكتاب الثاني، الفصل الأوّل، الفقرة الثانية.

وبالأَحرى أَن يكون الأمر كذلك في الفن المستعصي إطلاقًا على كل ما يشبه الالزام، اذ إنه في نطاق الحرية. انه ترف وزينة قد يكون من الجميل الحصول عليه، لكن اقتناءه ليس إلزاميًّا. فالكماليّ ليس بالشيء المفروض. وبالعكس، فإن الأخلاق هي الحدّ الأدنى الذي لا غنى عنه، أو الشيء الضروري، او الخبز اليومي الذي لا تستطيع المجتمعات أن تعيش بدونه. إن الفن يقابل حاجتنا الى بسط نشاطنا بسطًا لا غاية وراءه، لمجرد اللذة في بسطها، على حين أن الاخلاق تُحتِّم علينا أن نتَّبع طريقًا معينة نحو هدف معيَّن. ومن يقل إلزامًا، يقل في الوقت نفسه ضغطًا. وهكذا فإن الفن، على الرغم من انه قد ينبعث عن أفكار خلقيّة، أو يكون متصلاً بتطور الظاهرات الخلقيّة بالمعنى الصحيح، ليس هو في نفسه بالأمر الخلقيّ. ولعل الملاحظة تكشف لنا عن أن النمو المفرط للملكات الجماليَّة في الأفراد، كما في المجتمعات نذير خطير من وجهة نظر الحياة الخلقيّة.

والعلم، من بين كل عناصر الحضارة، هو الشيء الوحيد الذي يملك، في بعض الظروف، صفة خلقيّة. والحق ان المجتمعات تميل أكثر فأكثر الى أن ترى كواجب على الفرد العمل على تنمية ذكائه، عن طريق تمثِّل الحقائق العلميّة الراهنة. وهنالك، منذ الآن، عدد من المعارف التي يجب علينا جميعًا أن نحصل عليها. اننا لسنا ملزمين بأن نخوض غمار المعركة الصناعيَّة الكبرى كما لسنا ملزمين بأَن نكون فنانين، ولكن كل انسان ملزم الآن بأن لا يظل جاهلاً. ولقد أصبح هذا الإلزام من القوة بحيث انه، في بعض المجتمعات، لم يعد مقرّرًا من قبل الرأي العام وحده، بل من القانون أيضًا. وليس من المستحيل ان نستشفّ مصدر هذا الامتياز الخاص بالعلم، فالعلم ليس سوى الوجدان الذي بلغ أقصى درجة من درجات الوضوح. ولكي تستطيع المجتمعات ان تعيش في شروط الحياة القائمة الآن لها، فإنَّه يجب ان يتَّسع الوجدان الفردي والاجتماعي وان يستنير. والواقع انه لما كانت البيئات التي تعيش فيها هذه المجتمعات تزداد تعقيدًا، وتصبح بالتالي أشدّ فأشدّ تموّجًا، فإن عليها، لكي تبقى، ان تكثر من التغيُّر. ومن ناحية أخرى، كلما كان الوجدان أكثر غموضًا، ازدادت مقاومته للتغير، وذلك لأنه

لا يرى بالسرعة الكافية أن من الضروري أن يتغيَّر ، ولا في أي اتجاه يجب أن يتغيّر . وعلى العكس ، فإن الوجدان النيِّر يُحسن أن يهيّئ سلفًا طريقة التكيُّف مع هذه الشروط . ذلك هو السبب الذي كان معه ضروريًا على الذكاء الموجَّه بالعلم ، أن يأخذ بنصيب أكبر في مجرى الحياة الجمعية .

الا ان العلم الذي يجب على كل الناس اقتناؤُه ، لا يستحق التسمية بهذا الاسم . انه ليس العلم بل ما هو منه الجزء المشترك والأَكثر عمومًا . وهو يقتصر ، آخر الأمر ، على عدد صغير من المعارف الضرورية التي لا يطالب بها الجميع ، الا لأَنَّها في متناول يد الجميع . اما العلم الحق ، فإنه يتجاوز بصورة لامتناهية هذا المستوى العامي ، وهو لا يشتمل ، على ما يشين الانسان جهله وحسب ، بل على كلِّ ما تمكن معرفته . وهو لا يقتضي من الناس الذين يشتغلون به تلك الملكات العاديَّة التي يملكها كل الناس ، فحسب ، بل يقتضي استعدادات خاصة . وبالتالي ، لما كان هذا العلم بعيدًا إلا عن متناول النخبة ، فإنه لم يعد إلزاميًا ، انه شيء نافع وجميل ، ولكنه ليس من الضرورة بحيث يطالب به المجتمع بشكل أمريّ . ان من المفيد ان يتسلح به الانسان ، ولكنه ليس من اللاأخلاق ان لا يحصل عليه . انه مجال عمل مفتوح لمبادهة الجميع ، ولكنه ما من انسان هو ملزم بولوجه . ولسنا ملزمين بأن نصبح علماء أكثر مما نحن ملزمون بأن نصبح فنانين . وعلى ذلك فإن العلم ، كالفنّ والصناعة ، يقع خارج الأخلاق[٢] .

ولئن قامت كل هذه المناقشات حول الصفة الخلقية للحضارة ، فذلك ، لأن الأخلاقيين لا يملكون ، في أَغلب الاحيان ، معيارًا موضوعيًّا لتمييز الظاهرات الخلقية من الظاهرات التي لا تملك هذه الصفة . ولقد جرت العادة أن يوصف بالصفة الخلقيّة ، كل ما فيه شيء من النبل ، أو كل ما له بعض القيمة ، أو كل ما هو موضوع بعض المطامح العالية شيئًا ما ، وتبعًا لهذا التوسيع المفرط لحدود

---

٢. «إن الصفة الأساسية للخير إذا هو قورن بالحق ، هي أنه إلزاميّ . إنّ الحقّ ، منظورًا إليه في ذاته ، لا يملك هذه الصفة» (جانه ، الأخلاق ، ص ١٣٩) .

الكلمة، أمكن إدخال الحضارة في الأخلاق. ولكن هيهات أن يكون مجال الأخلاق بهذه الدرجة من الغموض. انه يشمل كل قواعد العمل التي تفرض نفسها، أمريًا على السلوك، ويرتبط بها جزاء، ولكنه لا يمضي الى أبعد من ذلك. وعلى هذا فإن الحضارة ما دامت خالية من أيِّ عنصر يملك هذا المعيار الأخلاقي، التي تملكه الأَخلاق، فإنها اذن شيء محايد بالنسبة للأخلاق. فإذا لم يكن لتقسيم العمل من دور آخر غير جعل الحضارة ممكنة، فهو يشترك معها اذن في صفة الحياد الخلقي هذا.

ولما كان الباحثون، لم يروا، بصورة عامة، من وظيفة أخرى لتقسيم العمل، فإن النظريات التي اقترحت له، كانت واهية الى هذا الحد. والحق انه على فرض أن في الأخلاق منطقة محايدة، فإنَّه من المستحيل ان يكون تقسيم العمل جزءًا منها[٣] واذا هو لم يكن خيرًا، فإنه شرّ، واذا لم يكن خلقيًّا، فهو انحطاط خلقي، واذا هو لم يصلح لشيء آخر، فإننا سنقع في متناقضات غير قابلة للحلّ، لأَنَّ ما له من فوائد اقتصادية تقابله مجموعة محاذير خلقيَّة، ولما كان من المستحيل ان نطرح واحدة من الأخرى من بين هاتين الكميتين اللامتجانستين وغير القابلتين للمقارنة، فإنه لا يمكننا أن نعرف أيتهما ترجح على الأخرى، ولا يمكننا، بالتالي، ان نتّخذ موقفًا. ولقد نعتمد على أولوية الأخلاق لنحكم نهائيًّا بالسوء على تقسيم العمل حكمًا جذريًّا. ولكن عدا أن مثل هذا المبرر الأخير هو دائمًا انقلاب علمي، فإن ضرورة التخصص البديهية تجعل هذا الموقف مستحيل التأييد.

وهنالك ما هو أكثر فلَئِن كان تقسيم العمل لا يقوم بدور آخر، فإنه لا يكون مجردًا من الصفة الخلقية فحسب، بل اننا لا نفهم أيضًا اية علّة وجود يمكنه أن يشتمل عليها. اننا سنرى، فعلاً، أن الحضارة، بذاتها، لا تملك قيمة ذاتية مطلقة، والشيء الذي يجعلها ذات قيمة، هو أَنَّها تستجيب لبعض الحاجات.

٣. ذلك أنه على طرفي نقيض مع القاعدة الخلقية (انظر صفحة ٤٨).

ولكن هذه الحاجات هي نفسها نتائج لتقسيم العمل، وهذه قضية سوف يبرهن عليها في ما بعد[٤]. ولمَّا كان هذا التقسيم لا يتمُّ من غير تعب إضافي، فإن الانسان مرغم على البحث، على سبيل التعويض الإضافيّ، عن خيرات الحضارة التي لولا ذلك، لما عادت اليه بفائدة. ولو أن تقسيم العمل لا يستجيب لحاجات أخرى غير تلك، لما كان له من وظيفة أخرى غير تضييق الآثار التي ينتجها هو نفسه، أو غير تضميد الجروح التي يحدثها. وفي مثل هذه الشروط قد يكون من الضروري ان نحتمله، ولكن لا يكون هنالك أي مبرّر لأن نريده، ما دامت الخدمات التي يقدمها تقتصر على التعويض عن الخسائر التي يسبّبها.

ولهذا فإن كل ما هنالك يحملنا على البحث عن وظيفة أخرى لتقسيم العمل. ان بعض الحوادث التي تلتقطها الملاحظة العاديَّة ستجعلنا في الطريق الى الحل.

– ٢ –

يعرف الناس جميعًا اننا نحبّ من يشبهنا، وكلَّ انسانٍ يفكرُ كما نفكّر ويحسّ كما نُحسّ، إلا ان الظاهرة المضادة ليست أقل من ذلك وقوعًا. فكثيرًا ما يحدث اننا نشعر بميل الى أشخاص لا يشبهوننا، لا لسبب إلاَّ أنهم لا يشبهوننا. ان هذه الحوادث هي، في الظاهر، من التناقض بحيث ان الاخلاقيين، في كل الأزمنة، ترددوا في تحديد حقيقة الصداقة. فعزوها تارةً لهذا السبب، وتارةً لذاك. وقد طرح الاغريقيون على أنفسهم هذه المشكلة. «ان الصداقة، كما يقول أرسطو، تفسح المجال لكثير من المناقشات. ويرى بعضهم أنها تقوم على شيء من التشابه وكل من يتشابهون يتحابون. ومن هنا جاء المثل القائل: ان الطيور على أشكالها تقع (أو مَن تشابه إئتلف) أو القيق يبحث عن القيق، وأمثال أخرى مشابهة. أما

٤. انظر الكتاب الثاني، الفصلين الأول والخامس.

في رأي الآخرين فعلى العكس ، ذلك أن كل الذين يتشابهون هم أنداد بعضهم لبعض ، وهنالك تعليلات أخرى يبحث عنها في مستوى أعلى وهي مستمدّة من تأمل الطبيعة. وهكذا يقول اوريپيد (Euripide) بأن الأرض اليابسة مغرمة بالمطر ، وان السماء القاتمة المثقلة بالأمطار تندفع بعنف العاشق نحو الأرض. ويزعم هيراقليطس (Héraclite) اننا لا يمكن ان ننشئ التوافق إلا بين الأشياء المتضادة ، وان أجمل أنواع الانسجام تنشأ عن الاختلافات ، وان الشقاق هو قانون كل صيرورة »[٥].

والشيء الذي يبرهن عليه تقابل هذه النظريات ، هو أن نوعَي الصداقة ، هذا وذاك ، موجودان في الطبيعة. فالاختلاف كالتشابه ، يمكن أن يكون سببًا لتجاذب متبادل. ومع ذلك لا يكفي الاختلاف ، من أي نوع كان ، لإحداث هذا الأثر. فإننا لا نجد أية لذة في أن نلاحظ لدى الآخرين طبيعة كلٌّ ما فيها أنها مختلفة عن طبيعتنا. إن الكرماء لا يبحثون عن صحبة البخلاء والمستقيمين الصرحاء لا يسعون وراء صحبة الملتوين المرائين. وكذلك النفوس المحبة والرقيقة لا تجد أية حلاوة في معاشرة الأَمزجة القاسية المنطوية على الشر. وعلى ذلك فليس هناك إلا نوع معيَّن من الاختلافات ، هو الذي يجذب بعضه الى بعض ، ونعني به تلك الاختلافات التي بدلاً من أن تتعارض وتتنافى ، تتكامل بالتبادل. ويقول السيد بان (Bain) « إن هناك من الاختلافات ما ينفر ومنها ما يغري ، فالأول يؤدِّي الى الخصومة ، والثاني يقود الى الصداقة... واذا ملك واحد (من الشخصين) شيئًا لا يملكه الآخر ، ولكنه يشتهيه ، فإن هذا الأمر نقطة البداية في جاذبية ايجابية »[٦]. وهكذا فإن الرجل النظري المغرم بالتفكير والدقة فيه ، كثيرًا ما ينطوي على محبة خاصة للرجال العمليين ، ذوي الحس المستقيم ، والحدس

---

٥. الأخلاق إلى نيقوماخوس ، الكتاب الثامن ، الفصل الأوّل ، ص ١١٥٥ ، سطر ٣٢.

٦. الانفعالات والإرادة *(Émotions et volonté)* ، الترجمة الفرنسية ، باريس ، ألكان ، ص ١٣٥.

السريع . وقلْ مثل ذلك في الخجول بالنسبة الى أصحاب العزم وفي الضعيف بالنسبة الى القوي ، والعكس بالعكس . ومهما نكن موهوبين ، فإنه ينقصنا دومًا شيء ما ، وأحسننا مواهب يشعرون بما فيهم من نقص . ولهذا نبحث لدى أصدقائنا عن الصفات التي تنقصنا ، ذلك اننا عندما نمتزج بهم ، فكأنما نشاركهم بطبيعتهم ، بشكل من الأشكال ، ونشعر عندئذٍ أننا أقل نقصًا . وهكذا تتألف بعض المجموعات الصغيرة من الأصدقاء ، وفيها يقوم كل واحد بدوره المنسجم مع طبعه ، كما يتمّ فيها تبادل حقيقي للخدمات . فهذا يحمي ، وذاك يؤَاسي ، وهذا ينصح ، وذاك ينفِّذ ، وهذا التوزّع في الوظائف ، أو ، اذا شئنا استعمال التعبير المقرر ، هذا التقسيم للعمل ، هو الذي يقرّر العلاقات الصداقيَّة .

وهكذا يؤدِّي بنا الأَمر الى النظر في تقسيم العمل من ناحية جديدة . والحق ان الخدمات الاقتصادية التي يمكنه أن يقدمها ، من هذه الوجهة ، شيء تافه اذا ما قيس بالأَثر الخلقي الذي يتركه . إن وظيفته الحقيقية هي أن ينشئ بين شخصين أو أكثر شعورًا بالتعاون . ومهما تكن الطريقة التي نحصل بها على هذه النتيجة ، فإن هذا التعاون هو الذي يخلق هذه الجماعات من الأصدقاء ، ويطبعها بطابعه .

ويقدم لنا تاريخ المجتمع الزوجي مثلاً أَكثر روعة أيضًا عن الظاهرة نفسها .

لا ريب في ان الاغراء الجنسي لا يقوم قط إلا بين أفراد من النوع ذاته ، ويقتضي الحبّ بصورة عامة بعض الانسجام في الأفكار والعواطف . وليس أَقلّ من ذلك صحَّة أَنَّ ما يهب هذا الميل صفته النوعيَّة ، وما يمنحه هذه القوة الخاصة ، ليس التشابه ، بل هو اختلاف الطبائع التي يجمع بينها . ان الرجل والمرأة يبحث كل منهما عن الآخر بعنف ، لأنهما مختلفان في ما بينهما . على ان مجرد التضاد البسيط كما هو الأمر في الحالة السابقة ، ليس هو الذي يفتِّح هذه العواطف المتبادلة . بل إن هذه الفروق التي يقتضي بعضها بعضًا ، وتتكامل في ما بينها ، هي التي تستطيع وحدها ان تملك هذه المزية . والحق أن الرجل والمرأة ، المعزول كل منهما عن الآخر ، ليسا إلاّ جزئين مختلفين من كلٍّ واحدٍ حسيٍّ يعيدان إنشاءه باتحادهما . وبتعبير آخر ، إن تقسيم العمل الجنسي هو مصدر التعاون

الزوجي ، ولهذا السبب ترى علماء النفس يلاحظون بحق أن انفصال الجنسين كان حدثًا أساسيًّا في تطوُّر العواطف ، ذلك إنه هو الذي مكَّن من نشوء ميل ربما كان أقوى الميول المجرَّدة عن الغاية.

وهنالك ما هو أكثر ، فإن تقسيم العمل الجنسي قابل للزيادة والنقص ، إنه قد لا يرتكز إلاَّ على الأعضاء الجنسية وعلى بعض الصفات الثانوية المتعلقة بها ، وقد يمتدّ ، على العكس ، الى كل الوظائف العضوية والاجتماعية ونستطيع في الواقع أن نرى في التاريخ أنه قد تطور في الاتجاه نفسه وبالصورة نفسها التي تطوّر فيها التعاون الزوجي.

وكلما أوغلنا في الماضي ، رأينا هذا التعاون يتضاءل. فالمرأة في تلك الأزمنة القديمة لم تكن ذلك الكائن الضعيف الذي صارت اليه مع تقدّم القيم الخلقيَّة. وهنالك بقايا عظمية مما قبل التاريخ ، تشهد على أن الفرق بين قوة الرجل وقوة المرأة ، كان ، نسبيًا ، أضيق بكثير مما هو عليه الآن[7]. ثم ان الهيكل العظمي ، الآن ، في الطفولة وحتى المراهقة ، لا يختلف بين الجنسين اختلافًا ملحوظًا. والسمات في الهيكلين نسويَّة بوجه خاص. وإذا نحن قبلنا الرأي القائل بأن تطوُّر الفرد يعيد باختصار تطوُّر النوع ، فإن لنا الحق في افتراض أن مثل هذا التجانس كان موجودًا في بدايات التطوُّر الانساني ، وأن نرى في الشكل النسوي ما يشبه الصورة التقريبية لما كان عليه ذلك النموذج الوحيد والمشترك الذي انفصل عنه فرع الذكر بالتدريج. وعدا ذلك ، فإن بعض السواح يذكرون لنا ان الرجل والمرأة ، في عدد من قبائل أمريكا الجنوبية ، يكشفان في البنية والمظهر العام عن تشابه يتجاوز ما نراه في المناطق الأخرى[8]. وأخيرًا فإن الدكتور لوبون (Lebon) قد استطاع ان يثبت مباشرة ، وبدقة رياضية ، هذا التشابه الأصلي بين الجنسين في

---

٧. توبينار ، الأنتروبولوجيا ، ص ١٤٦ (Topinard, *Anthropologie*).

٨. أنظر سبنسر ، محاولات علمية ، الترجمة الفرنسية ، باريس ، ألكان ، ص ٣٠٠ (Spencer, *Essais scientifiques*) ووايتز (Waitz) في كتابه (*Anthropologie der Naturvalker*, 1.76) وهو يذكر كثيرًا من الوقائع من هذا النوع.

العضو الأساسي في الحياة الجسمية والنفسية ، أي في الدماغ . وبعد أن قابل عددًا كبيرًا من الجماجم ، اختارها من عروق وجماعات مختلفة ، خلص الى النتيجة التالية : «ان حجم الجمجمة لدى الرجل والمرأة حتى ولو قابلنا بين أفراد من العمر نفسه ، ومن القامة نفسها ، ومن الوزن نفسه ، يكشف عن فروق ملحوظة لمصلحة الرجل ، ثم ان هذا الاختلاف يمضي متزايدًا مع الحضارة ، بحيث ان المرأة من ناحية كتلة الدماغ ، وبالتالي ، من ناحية الذكاء ، آخذة في التمُّيز أكثر فأكثر عن الرجل . ان الفرق الموجود ، الآن بين متوسط جماجم الباريسيين والباريسيات المعاصرين ، هو مثلاً ضعف الفرق الملاحظ بين جماجم الرجال والنساء في مصر القديمة»[٩] . وهنالك انتروبولوجي ألماني هو بيشوف (Bischoff) ، قد وصل في هذا الموضوع الى النتائج ذاتها[١٠] .

ثم ان أوجه الشبه التشريحية هذه مرفوقة بأوجه شبه وظيفية . فإن الوظائف النسوية في هذه المجتمعات نفسها ، لا تتميز بوضوح من وظائف الرجال ، بل ان الجنسين ليعيشان الحياة نفسها . ولا يزال هنالك حتى الآن عدد كبير من الشعوب المتوحشة تتدخَّل المرأة فيها ، في الحياة السياسية . وهذا ما لوحظ بشكل خاص لدى القبائل الهندية في أمريكا ، كالايروكوا (Iroquois) والناتشيز(Natchez)[١١] وفي هاواي حيث تشارك المرأة بألف صورة حياة الرجال . وفي زيلندا الجديدة ، وفي ساموا . وكذلك كثيرًا ما ترى النساء يصحبن الرجال الى الحرب ، ويثرنهم الى القتال ، بل ويساهمن فيهما بنصيب فعّال جدًا . وهنّ في داهومي وكوبا محاربات كالرجال ، ويقاتلن بجانبهم[١٢] ويبدو أَنَّ الرقة ، وهي إحدى الخصائص المميِّزة للمرأة اليوم ، لم تكن من خصائصها في الأصل ، بل يلاحظ ان الانثى في بعض الانواع الحيوانية انما تتميز بالصفة المعاكسة .

---

٩. الإنسان والمجتمعات *(L'homme et les sociétés)* ، الجزء ٢ ، ص ١٥٤ .

١٠. *Das Gehirngewicht dez Menschen, eine Studie*. Bonn, 1880.

١١. وايتز ، الأنتروبولوجيا ، الجزء الثالث ، ص ١٠١ – ١٠٢ .

١٢. سپنسر ، علم الاجتماع ، الترجمة الفرنسية ، ألكان ، الفصل الثالث ، ص ٣٩١ .

والحال أَنَّ الزواج في هذه الشعوب نفسها يبدو في حال بدائية جدًا. ومن المحتمل جدًا، ان لم يكن من الثابت بالبرهان الصريح، انه كان في تاريخ الأسرة عهد لم يكن فيه من زواج البتة، وكانت العلاقات الجنسية تتّصل وتنفصل على المُراد من غير ان يكون هنالك أي الزام شرعي يصل بين الزوجين. وعلى كل حال، فإننا نعرف نموذجًا عائليًا قريبًا منا[١٣] نسبيًا، كان لا يزال الزواج فيه في حالة بدائية غير متميزة، ونعني به الأسرة الأمومية. فعلاقات الأمّ بأولادها فيه واضحة جدًا، أما علاقات الزوجين فإنها غاية في الضعف، ويمكنها ان تنقطع متى شاء الزوجان، أو انها كانت لا تنعقد إلا لمدة محدودة[١٤] ولم تكن الأمانة الزوجية مفروضة بعد. وكان الزواج، أو ما يسمى بهذا الاسم يقوم حصرًا على واجبات محدودة النطاق، ولمدة قصيرة، في أغلب الأحيان، من شأنها ان تربط الرجل بأهل المرأة، وعلى هذا فإن الزواج كان يقتصر على أُمور قليلة جدًا. غير ان مجموعة القواعد الحقوقية التي تؤلف الزواج، في مجتمع معيَّن، لا تزيد على أن ترمز إلى وضع التعاون الزوجي، فإذا كان هذا التعاون قويًا جدًا، كانت العلاقات التي تربط بين الزوجين كثيرة ومعقدة، وبالتالي كان التشريع العائلي الذي من شأنه ان يحدّدها، ضخمًا جدًا. وعلى العكس، اذا كان المجتمع الزوجي متخلخلاً، واذا كانت علاقات الرجل بالمرأة متقلقلة متقطعة، فإنها لا تستطيع أن تتّخذ قالبًا محددًا تمامًا. وبالتالي فإن الزواج ينحصر في عدد قليل من القواعد لا قوة لها ولا دقة فيها. وعلى ذلك فإن وضع الزواج في المجتمعات التي لا يتمايز فيها الجنسان إلا بشكل ضئيل، مما يبرهن على ان التعاون الزوجي هو بنفسه ضعيف جدًا.

---

١٣. إن الأسرة الأمومية قد وجدت بالتأكيد لدى الجرمانيين. أنظر Dargun في كتابه (*Mutterrecht und Raubehe im Germanischen Rechte,* Breslau, 1883).

١٤. أنظر خاصة كتاب سميث (Smith, *Marriage and Kinship in Early Arabia,* Cambridge, 1885, p. 67).

وبالعكس، كلما تقدّمنا نحو الأزمنة الحديثة رأينا الزواج يزداد نموًّا. ان شبكة الصلات التي يخلقها تمتدّ أكثر فأكثر، والواجبات التي يؤيّدها بحدوده تتكاثر. وان الشروط التي يمكنه ان ينعقد فيها، وتلك التي يمكنه ان ينحلَّ فيها، تكتسب دقة متزايدة، وقلْ مثل ذلك في آثار هذا الانحلال. وكذلك ينتظم واجب الامانة الزوجية، فبعد ان كان مفروضًا على المرأة وحدها، نراه يصبح واجبًا متبادلاً في ما بعد. وعندما تظهر «هبة»[١٥] المرأة، تنشأ قواعد معقدة جدًا لتعيين حقوق كل من الزوجين على ثروته وثروة الزوج الآخر. ويكفي أن نلقي بنظرة على مجموعات قوانيننا لكي نرى أية مكانة هامة يحتلّها الزواج فيها. فلم يعد اتحاد الزوجين شيئًا موقتًا، ولم يعد صلة خارجية، عابرة وجزئية، بل انه غدا اشتراكًا صميمًا، ثابتًا، وغالبًا ما يكون غير قابل للإنفصام عن حياتي الزوجين الكاملة.

ومن المؤكّد حقًّا أَنَّ عمل الجنسين، في الوقت نفسه، قد ازداد انقسامًا. وبعد ان كان يقتصر أول الأمر على الوظائف الجنسية، نراه الآن يمتد بالتدريج على وظائف كثيرة أخرى. وقد مضى زمن طويل على انسحاب المرأة من الحرب والأمور العامة، وتركَّزت حياتها كلها في داخل الأُسرة. ومنذ ذلك الحين، نرى دورها يزداد تخصُّصًا. والمرأة اليوم، لدى الشعوب المتمدِّنة، تحيا حياة مختلفة جدًا عن حياة الرجل. حتى ليقال إن وظيفتي الحياة النفسية الكبيرتين قد انفصلتا، وإن احد الجنسين قد استولى على الوظائف العاطفية، وان الآخر قد أخذ بناصية الوظائف العقلية. والحق يقال أَننا عندما نرى النساء في بعض الطبقات يبدين اهتمامًا بالفنّ والأدب كالرجال، فقد نحسب ان مشاغل الجنسين تميل الى ان تعود متجانسة ولكن المرأة، حتى في دائرة العمل هذه، تأتي بطبيعتها الخاصة، ويبقى دورها خاصًا جدًا، شديد الاختلاف عن دور الرجل. وأكثر من ذلك فإنه اذا بدأ الفن والآداب تصبح أشياء نسوية، فإنه يبدو ان الجنس الآخر يهملها ليتفرغ للعلم بشكل أخصّ. وعلى هذا فإن من الممكن ألا تكون هذه العودة

---

[١٥] كلمة هبة هنا تقابل كلمة الدوطة (La Dote) التي تقدمها المرأة عند الزواج – المترجم.

الظاهرية الى التجانس الأَصلي ، إلا بداية تمايز جديد . وعدا ذلك ، فإن هذه الفروق الوظيفية قد أصبحت محسوسة ماديًّا بفضل الفروق الشكليَّة التي أَحدثتها . ولا يقتصر الأمر على أن القامة والوزن والاشكال العامة قد غدت مختلفة جدًا لدى الرجل عما هي لدى المرأة ، بل ان الدكتور لوبون – على ما رأينا – قد بيَّن ان دماغ كلا الجنسين يزداد تمايزًا . ويرى هذا الملاحظ ، أن هذا الاختلاف المتزايد ربما نشأ في الوقت نفسه ، عن نموٍّ ملحوظ لجماجم الذكور ، وعن توقف بل وعن تراجع لجماجم النساء . «وعلى حين أن متوسط جماجم الباريسيين – كما يقول – يضعهم بين أضخم الجماجم المعروفة ، فإن متوسط جماجم الباريسيات يضعهن بين أصغر الجماجم المعروفة ، أي دون جمجمة الصينيات بكثير وبلأيٍ ما هي فوق جمجمة نساء كاليدونيا الجديدة»[١٦] .

وليس أبرز أثر لتقسيم العمل ، في كل هذه الأمثلة ، انه يزيد نتاج الوظائف المنقسمة ، بل أنه يجعلها متآزرة . ولا ينحصر دوره في كل هذه الأحوال في تجميل مجتمعات قائمة أو تحسينها فحسب ، بل ليتعدّى ذلك الى خلق إمكانية مجتمعات ما كانت لتوجد لولاه . وارجع القهقرى بتقسيم العمل الجنسي الى ما وراء نقطة معينة ، فإنك ستجد المجتمع الزوجي يتلاشى لكي لا يبقي إلا على علاقات جنسية عابرة إلى ابعد حد . ولو أن الجنسين لم ينفصلا أبدًا ، لكان هنالك شكل من أشكال الحياة الاجتماعية لم يولد قط . ومن الممكن ان يكون للفائدة الاقتصادية الناجمة عن تقسيم العمل بعض الأثر في هذه النتيجة ، ولكن هذا الأثر يتعدَّى الى حدّ بعيد ، دائرة المنافع الاقتصادية المحضة ، ذلك انه يقوم على نشوء نظام اجتماعي وخلقي من نوع خاص . فهنالك أفرادٌ هم متصلون في ما بينهم ، ولولا ذلك لكانوا مستقلين ، وبدلاً من ان يشقّ كل واحد طريقه منفردًا ، نراهم يؤلفون بين جهودهم ، ويتعاونون هذا النوع من التعاون الذي لا يقتصر على اللحظات القصيرة التي تتبادل فيها الخدمات ، بل يمتدّ بعيدًا وراء ذلك ، أَوَلا

---

١٦. المصدر نفسه ، ص ١٥٤ .

يبدو الآن مثلاً ان التعاون الزوجي، كما هو قائم في الشعوب الأكثر ما يكون حضارة، يكشف عن أثره في كل هنيهة وفي كل تفاصيل الحياة؟ ثم ان هذه المجتمعات التي ينشئها تقسيم العمل لا يمكنها ألاَّ تحمل طابعه. انها لا تستطيع، من حيث ان لها هذا الأصل الخاص، ان تشبه تلك المجتمعات التي ينشئها إغراء الشبيه للشبيه، فإنَّ عليها ان تتكوّن بشكل آخر، وان تستند الى أسس أخرى، وأن تعتمد على عواطف مختلفة.

ولئن كانوا كثيرًا ما جعلوا العلاقات الاجتماعية التي ينشئها تقسيم العمل، تقوم على تبادل الخدمات، فذلك لأنهم جهلوا ما يقتضيه هذا التبادل وما ينشأ عنه: إنه يقتضي ان يتعلّق كائنان ببعضهما تعلّقًا متبادلاً، لأن كلاً منهما ناقص، وهو لا يزيد على أن يعبّر خارجيًا عن هذا التعلّق المتبادل. وعلى ذلك فإنه ليس إلا التعبير السطحي عن وضع داخلي أكثر عمقًا. ولما كان هذا الوضع ثابتًا، فإنه يثير آلية كاملة من الصور تعمل باستمرار لا يعهده تبادل الخدمات. فصورة الكائن الذي يتمِّمنا تصبح في أنفسنا غير قابلة للانفصال عن صورتنا، لا لأنها كثيرة الاقتران بها وحسب، بل لأنها، بشكل خاص، التتمّة الطبيعية لها: واذن فهي تصبح جزءًا مكمّلاً ثابتًا من وجداننا، بحيث اننا لا نستطيع أبدًا الاستغناء عنها، ونبحث عن كل ما يزيدها قوة. ولهذا نحب الاجتماع بمن تمثِّله، اذ ان وجود الموضوع الذي تعبِّر عنه، يهبه بروزًا أكبر، بما يتيح له من انتقال الى مستوى الإدراك الحالي. وبالعكس فإننا نتألم من كل الظروف التي من شأنها — كالموت أو البعد — ان تحول دون عودته أو أن تقلّل من حيويته.

ومهما يكن هذا التحليل موجزًا، فإنه يكفي لبيان ان هذه الآلية ليست شبيهة بتلك التي تصلح كأساس لمشاعر العطف الصادرة عن التشابه. لا ريب أنه لا يمكن أن يقوم أيُّ تعاون بيننا وبين الآخرين إلا اذا كانت صورة الآخرين تمتزج بصورتنا، ولكن عندما ينشأ الامتزاج عن التشابه بين صورتين، فإنه يكون من نوع الالتصاق. إن التصوُّرين يصبحان متآزرين. إذ من حيث أنهما غير متميزتين كليًّا أو جزئيًّا، فيختلطان في ما بينهما ولا تعودان إلا تصوّرًا واحدًا. وهما غير

متآزرتين إلا بمقدار ما يختلطان. أما في حالة تقسيم العمل فإن كلاً منهما، على العكس، خارجي بالنسبة الى الآخر، وهما ليسا بمرتبطتين الا لأنهما متميزان. وعلى ذلك فإن العواطف لا يسعها ان تكون واحدة في الحالين، وكذلك العلاقات الاجتماعية التي تنبثق عنهما.

وهكذا يؤدي بنا الأمر الى التساؤل عمّا اذا كان تقسيم العمل لا يمثّل الدور نفسه في رهوط أوسع حدودًا، وعمّا اذا لم يكن من شأنه في الجماعات المعاصرة حيث نما النمو الذي نعرفه ان يصهر الرهط الاجتماعي، وأن يضمن له وحدته. ومن المشروع جدًا ان نفرض ان الحوادث التي أتينا على ملاحظتها، تنشأ هنا، ولكن بحجم أكبر، وأن هذه المجتمعات السياسية الكبرى، لا يمكنها، هي أيضًا، أن تستمرّ في توازنها إلا بفضل تخصُّص الاعمال، وأن تقسيم العمل هو المصدر الأساسي، ان لم يكن الوحيد، للتعاون الاجتماعي. وهذه هي وجهة النظر التي نظر «كونت» من خلالها سابقًا. وهو من بين كل علماء الاجتماع، في ما نعلم، الوحيد الذي أشار الى أن تقسيم العمل يتعدَّى ان يكون ظاهرة اقتصاديَّة محضة. ولقد رأى أَنه «أبرزُ شرط من شروط الحياة الاجتماعية»، شريطة ان نفهمه «في كل مداه المعقول، أي أن نطبِّقه على مجموعة عملياتنا المختلفة، بدلاً من ان نقصره، كما هي العادة، على مجرد بعض الاستعمالات المادِّية». وإذا نظر اليه من هذه الوجهة – كما يقول – فإنَّه «يؤدّي مباشرة لا الى اعتبار الأفراد والطبقات فحسب، بل الى اعتبار الشعوب المختلفة، من وجهات نظر كثيرة، كما لو انها تساهم في الوقت نفسه، تبعًا لنسق خاص ودرجة خاصة، معينة تمامًا، في عمل هائل ومشترك يصل نموه التدريجي المحتوم بين المتآزرين حاليًا وبين سلسلة سابقيهم المختلفين، بل وبين سلسلة تابعيهم المختلفين. وعلى ذلك فإنَّ التوزُّع المتصل لمختلف الاعمال الإنسانية هو الذي ينشئ بالدرجة الأولى ذلك التآزر الاجتماعي، والذي يُصبح السبب الأَساسيّ في امتداد الجهاز العضوي الاجتماعيّ، وتعقده المتزايد»[١٧].

---

١٧. دروس في الفلسفة الوضعية، الدرس الرابع، ص ٤٢٥ *(Cours de philosophie positive)*.

ولئن صحّ هذا الافتراض ، فإن تقسيم العمل قد يمثِّل دورًا أهمّ بكثير ممّا يعزى اليه عادة . فليس من شأنه فقط أن يهب مجتمعاتنا ترفًا بما كان مرغوبًا فيه ولكنه كمالي ، بل لعلّه ان يكون شرط وجودها فيه ، او به خاصة على الأقل ، يضمن انسجامها ، وهو الذي يُعيِّن السمات الأساسية في تكوينها . وبهذا نفسه – بالرغم من اننا لسنا بعد قادرين على حلّ المشكلة بشكل قاطع – يمكننا ان نلمح منذ الآن أنه إذا كانت وظيفة تقسيم العمل فعلاً على ما ذكر ، فإنه يجب ان يكون له صفة خلقية ، اذ ان حاجات النظام والانسجام والتعاون الاجتماعي تعتبر عادة من الأُمور الخلقيَّة .

ولكن قبل ان نبحث في ما اذا كان هذا الرأي السائد صحيحًا ، يجب علينا ان نتحقق من صحّة الافتراض الذي أتينا على ذكره حول دور تقسيم العمل . فلنرَ إذن ما إذا كان التعاون الاجتماعي ، حقًّا يصدر عنه في المجتمعات التي نعيش فيها .

– ٣ –

ولكن كيف السبيل الى هذا التحقيق ؟

انه ليس علينا ، أن نبحث في ما اذا كان يوجد ، في مثل هذا النوع من المجتمعات ، تعاون اجتماعي ينشأ عن تقسيم العمل ، وحسب ، فتلك حقيقة واضحة ، إذ إن تقسيم العمل فيها متّسع جدًا ، وهو ينشئ التعاون . ولكن ما ينبغي بصورة خاصَّة ، هو أن نوضح الى أي درجة يسهم التعاون الذي ينشئه تقسيم العمل في الانصهار العام للجماعة . ذلك أننا عندئذٍ فقط ، نكون قادرين على

ويمكن أن نجد أفكارًا شبيهة بهذه لدى شيفل ، في كتابه (Schæffle, *Bau und Leben des socialen Kærpers*, II, *passim*) ، ولدى كليمان ، العلم الاجتماعي ، ١ ، ص ٢٣٥ وما بعدها (Clément, *Science sociale*) .

معرفة مدى ضرورته ، وما اذا كان عاملاً أساسيًا من عوامل التلاحم الاجتماعي ، أو ما اذا لم يكن ، على العكس ، إلا شرطًا إضافيًا وثانويًا. لهذا التلاحم ولكي نجيب عن هذا السؤال ، لا بدّ لنا من مقابلة هذه العلاقة الاجتماعية بغيرها من العلاقات ، بغية قياس القسط الذي يرجع لها من الأثر الكلي ، ولهذا فإن من الضروري أن نبدأ بتصنيف أنواع التعاون الاجتماعي المختلفة.

غير ان التعاون الاجتماعي ظاهرة محض معنوية ، وهي ، في ذاتها ، لا تنقاد للملاحظة الدقيقة ولا للقياس خاصة. فإذا أردنا هذا التصنيف وهذه المقابلة فلا بدّ إذن من استبدال الحادث الداخلي الذي لا ندركه ، بحادث خارجي يرمز اليه ، ومن دراسة الاول من خلال التالي.

وهذا الرمز المنظور انما هو القانون ، والحق أنه حيث يوجد التعاون الاجتماعي ، وبالرغم من صفته اللامادية ، فإنه لا يبقى في حالة الامكان المجرَّد ، بل إنه يعبر عن وجوده بآثار محسوسة. وحيث يكون قويًا ، فإنه يحمل الناس على أن يميلوا بعضهم الى بعض ، ويزيد اتصالاتهم ، ويكثر من المناسبات التي يجدون فيها أنفسهم غنية بالعلاقات المتبادلة. واذا شئنا الكلام بدقة ، في هذه النقطة التي وصلنا اليها من البحث ، قلنا ان من العسير ان نعرف ما اذا كان التعاون الاجتماعي هو الذي ينتج هذه الظاهرات أو ، على العكس ، ما اذا كان ينشأ عنها ، وما اذا كان الناس يتقاربون لأنه قوي ، او ما اذا كان قويًا لأنهم متقاربون في ما بينهم. ولكنه ليس من الضروري الآن ان نوضح المسألة ، ويكفي أن نلاحظ ان هذين النوعين من الحوادث متصلان في ما بينهما ويتغيّران معًا وفي ذات الاتجاه. وكلما كان أفراد مجتمع ما متآزرين ، ازداد ما ينشئونه من العلاقات المتنوعة ، إما في ما بينهم ، وإما بينهم وبين الرهط منظورًا اليه بصورة جمعية. ذلك انه لو كانت لقاءاتهم نادرة ، لكانت علاقاتهم بعضهم ببعض متقطعة وضعيفة. ومن ناحية أخرى ، فإن عدد هذه العلاقات بالضرورة متناسب مع عدد القواعد الحقوقية التي تعيِّنها. والحقّ ان الحياة الاجتماعية ، حيثما كانت مستقرة ، تميل بالضرورة الى اتخاذ شكل محدَّد ، والى الانتظام ، وليس القانون بشيء آخر غير هذا الانتظام

نفسه في ما يشتمل عليه من أكثر الأشياء ثبوتًا وأكثرها دقة[١٨] . ولا يمكن ان تمتدّ الحياة العامة للمجتمع ، الى نطاق ، من غير ان تمتدَّ الحياة التشريعيّة اليه في الوقت نفسه ، وبالنسبة ذاتها ، وعلى هذا فإننا نستطيع التأكد من أننا سنجد كل الصور الأساسية للتعاون الاجتماعي منعكسة في القانون.

صحيح أنه يمكن الاعتراض بالقول ان العلاقات الاجتماعية يمكن أن تتركز من غير أن تتّخذ صورة حقوقية ، فمنها ما لا يصل تنظيمه الى هذه الدرجة من القوة والدقة ، إلا انها لا تظلّ ، غير معيَّنة ، لهذا السبب ، بل بدلاً من أن تنتظم بالقانون، نراها تنتظم بالعادات. وعلى ذلك ، فإن القانون لا يعكس الا جزءًا من الحياة الاجتماعية ، وهو بالتالي لا يقدّم لنا الا معطيات غير كاملة ، لحلّ المشكلة. وهنالك ما هو أكثر: فكثيرًا ما يحدث ، الا تكون العادات متفقة مع القانون ، ولا يفتأ الناس يردّدون القول بأنها تلطِّف قسوته ، وتصلح مبالغاته الشكلية ، ولعلّها أن تكون أحيانًا قائمة على روح أخرى. أوَلا يمكن عندئذٍ أن تبدي انواعًا من التعاون الاجتماعي غير تلك التي يعبّر عنها القانون الموضوعي؟

إلا ان هذا التعارض لا ينشأ إلا في ظروف جدّ استثنائية. ولا بدّ في ذلك من ان يكون التشريع قد غدا غير مضايق للوضع الحاضر للمجتمع ، ولكنه مع ذلك باقٍ بحكم قوة العادة ، دون مبرّر لبقائه. وفي هذه الحالة نجد حقًا ان العلاقات الجديدة التي تنشأ رغمًا عن القانون ، لا بدّ وان تنتظم ، إذ إنها لا تستطيع البقاء ، من غير ان تحاول الرسوخ. ولكن لما كانت في نزاع مع القانون القديم المستمرّ ، فإنها لا تتجاوز مرحلة العادات ولا تستطيع ان تدخل في الحياة التشريعية بمعناها الصحيح. وبهذه الصورة يبرز التعارض ولكنه لا يستطيع ان ينشأ إلا في حالات نادرة ومَرضيَّة لا يمكن أن تستمرّ من غير أن تثير المخاطر والأعراف في العادة لا تتعارض مع القانون ، بل انها على العكس ، قاعدة له. وصحيح أنَّه يحدث الا

---

١٨. أنظر في ما بعد ، الكتاب الثالث ، الفصل الأول.

يقوم شيء على هذه القاعدة. وقد تكون هنالك علاقات اجتماعية لا تشتمل إلا على هذا التنظيم الغامض الذي ينشأ عن العادات ، ولكن ذلك يصدر عن كونها قليلة الأهمية ، ضئيلة الاستمرار، ما عدا – ولا شك – تلك الحالات الشاذة التي أتينا على ذكرها منذ قليل. وعلى ذلك فإنه اذا حدث ان وجدت نماذج من التعاون الاجتماعي لا تنكشف إلا عن طريق العادات ، فإنها ثانوية ولا شك ، اما القانون فإنه ، على العكس ، ينصّ على كل تلك العلاقات الأساسية ، وهذه هي الوحيدة التي يهمّنا ان نعرفها.

ولكن هل نذهب الى أبعد من ذلك ونؤكد ان التعاون الاجتماعي ليس كله في مظاهره المحسوسة ، وأن هذه المظاهر لا تعبِّر عنه إلا جزئيًّا وبصورة غير كاملة؛ وأن وراء القانون والعادات تلك الحالة الداخلية التي يشتقّ منها ، وإنه لكي نعرفه حقًّا ، لا بدّ من الوصول اليه في ذاته من دون وسيط؟ – ولكننا لا نستطيع ان نعرف الأسباب معرفة علميَّة إلا من المسبَّبات التي تحدث عنها ، وان يكن العلم – في سبيله الى تحديد أفضل لطبيعتها – لا يزيد على أن يختار بين هذه المسبَّبات ذلك الجزء الأكثر ما يكون موضوعية ، والذي ينقاد ، أفضل ما يكون ، للقياس. إنه يدرس الحرارة من خلال تغيّرات الحجم التي تحدثها تغيّرات الحرارة في الاجسام ، ويدرس الكهرباء من خلال آثارها ، الفيزيا – كيميائية ، والقوة من خلال الحركة. فلِمَ يشذّ التعاون الاجتماعي عن هذه القاعدة؟

وعدا ذلك ، ما الذي يبقى منه متى جُرِّد من أشكاله الاجتماعية؟ ان ما يهبه صفاته النوعية هو طبيعة الرهط الذي يؤمن له وحدته ، ولهذا كان يتغيّر تبعًا للنماذج الاجتماعية. وهو ليس واحدًا داخل الأسرة وداخل المجتمعات السياسية ، ونحن لسنا مرتبطين بوطننا كما كان الروماني مرتبطًا بالمدينة ، والجرماني بقبيلته ، ولكن ما دامت هذه الفروق ناجمة عن أسباب اجتماعية ، فإننا لا نستطيع ان نلمسها إلا من خلال الفروق التي تبرزها آثار التعاون الاجتماعية. وعلى ذلك فإذا نحن أهملنا هذه الآثار فإن كل هذه الفروق تصبح غير مميَّزة ولن نستطيع ان نلمح إلا ما هو مشترك بينها كلها ، أي الميل العام الى الحياة الاجتماعية ، وهو ميل واحد

دوماً وفي كل مكان ، ولا يتعلّق بأي نموذج اجتماعي خاص . غير ان هذا الراسب ليس إلا تجريداً ، اذ إن الميل الى الحياة الاجتماعية ، في ذاته ، لا يلاحظ في أي مكان . وما يوجد ويهتز بالحياة فعلاً ، إنما هي الأشكال الخاصة للتعاون كالتعاون العائلي ، والتعاون المهني ، والتعاون الوطني ، وتعاون البارحة ، وتعاون اليوم ، الخ... ولكل من هذه الأشكال طبيعته الخاصة ، وبالتالي فإن هذه العموميات على كل حال ، لا يمكنها أن تعطينا عن الظاهرة إلاّ تفسيراً جدّ ناقص إذ إنها بالضرورة تخفي منها ، ما هو ماديّ وحيّ .

وعلى ذلك فإن دراسة التعاون أمر يتعلق بعلم الاجتماع . ذلك انه حادث اجتماعيّ لا يمكن ان يعرف إلا عن طريق آثاره الاجتماعية . ولئن استطاع عدد كبير من علماء الأخلاق وعلماء النفس ان يعالجوا المشكلة من غير أن يتبعوا هذه الطريقة ، فذلك لأنهم داروا حول الصعوبة . انهم حذفوا من الظاهرة كل ما فيها من عناصر اجتماعية خاصة ، ولم يبقوا منها الا الرشيم النفسي الذي نشأت عنه . ومن المؤكّد حقّاً ، أن التعاون ، على كونه ظاهرة اجتماعية بالدرجة الاولى فإنه يتعلّق بجهازها العضوي الفرديّ . ولكي يستطيع ان يوجد ، لا بدّ لكياننا المادي والنفسي من ان يشتمل عليه . وعلى ذلك فإننا نستطيع ، آخر الأمر ، ان نكتفي بدراسته من هذه الناحية . ولكننا ، في هذه الحالة ، لا نستطيع ان نرى منه إلا الجزء الأكثر ما يكون غموضاً ، والأقل ما يكون خصوصية ، بل ليس هذا بالتعاون ، وانما هو ما يجعل التعاون ممكناً .

ومع ذلك فإنه لا يسع هذه الدراسة المجردة ان تكون خصبيّةً بالنتائج ، لأنَّ التعاون ، ما ظلّ مجرَّد استعداد في طبيعتنا النفسية ، شيء هو من الغموض بحيث يصعب إدراكه . انه مجرد إمكانية غير محسوسة لا تترك مجالاً للملاحظة ، ولكي يتّخذ شكلاً تمكن ملاحظته ، فإنه يجب ان تكون هنالك بعض النتائج الاجتماعية التي تمكّنه من البروز . وأكثر من ذلك ، انه حتى في هذه الحالة من اللاتعيُّن ، تراه يتعلّق ببعض الشروط الاجتماعية التي تفسِّره ، والتي ، بالتالي ، لا يمكن فصله عنها . ولهذا فمن النادر ألا تختلط هذه التحليلات السيكولوجية المحضة ببعض

النظرات الاجتماعية. مثال ذلك ان تقال بعض الكلمات عن تأثير الحياة الجماعيّة في نشوء الشعور الاجتماعي، بوجه عام[١٩] أو أن يشار بسرعة الى العلاقات الاجتماعية الرئيسيَّة التي يتعلّق بها الميل الاجتماعي بأوضح شكل ممكن[٢٠]. ولا ريب في ان هذه الاعتبارات الاضافية، المحشورة كأمثلة على غير نظام، تبعًا لما يخطر بالبال، لا يمكن ان تكفي لايضاح طبيعة التعاون الاجتماعية ايضاحًا كبيرًا. وهي تبرهن، على الأقل، أن وجهة النظر الاجتماعية تفرض نفسها حتى على علماء النفس.

وعلى ذلك فإن طريقتنا تبدو مخطَّطة تمامًا. ولما كان القانون يبرز الصور الأساسية للتعاون الاجتماعي، فما علينا إلا أن نصنف مختلف أنواع القوانين لكي نرى بعد ذلك أيّة صور للتعاون توافقها. ومن الراجح، منذ الآن، ان منها صورة ترمز الى هذا التعاون الخاص الذي ينجم عن تقسيم العمل. فإذا تمّ ذلك، فإنه يكفي لقياس حصة هذا الأخير أن نقابل عدد القواعد القانونية التي تعبّر عنه بحجم القانون كله.

ولا يمكننا، في هذا البحث، ان نستخدم التمييزات المستعملة لدى رجال القانون. ولما كانت هذه التمييزات قد أنشئت لحاجات عمليّة، فإنها قد تكون ملائمة جدًا من هذه الناحية، ولكن العلم لا يستطيع الاكتفاء بهذه التصنيفات الاختبارية أو التقريبية. وأشهر هذه ذلك التصنيف الذي يقسم القانون الى قانون عام وقانون خاص؛ أما الأول فيُنظر اليه على أنه ينظِّم علاقات الفرد بالدولة، وأما الثاني فينظر اليه على انه ينظِّم علاقات الافراد في ما بينهم. ولكن عندما نحاول أَن نحدّد الألفاظ بشكل أدقّ، فإن خط الفصل الذي كان يبدو واضحًا جدًا لأول وهلة، يعود فيمحي. ان كل قانون هو خاص، بمعنى إننا دومًا وحيثما كان، تجاه أفراد يتقابلون ويعملون، ولكن كل قانون، بوجه خاص، هو قانون

---

١٩. بان (Bain) الانفعالات والإرادة، ص ١١٧ وما بعد، باريس، ألكان.
٢٠. سبنسر، مبادئ البسيكولوجيا، القسم الثامن، الفصل الخامس، باريس، ألكان.

عام ، بمعنى أنه وظيفة اجتماعية ، وأن كل الافراد ، على اختلاف في الصور والأشكال ، هم موظفون لدى المجتمع . وليست الوظائف الزوجية والأبوية ، الخ ... بمعينة أو منظمة بطريقة تختلف بها عن الوظائف الوزارية أو التشريعية ، ولم يكن القانون الروماني ليسمى الوصاية بالاسم (munus publicum) [٢١] دون ما مبرر . ثم – في ما عدا ذلك – ما هي الدولة ؟ أين تبدأ وأين تنتهي ؟ إننا نعلم كم في المسألة من نقاش ، وليس بالشيء العلمي أن نقيم تصنيفًا رئيسيًا على مفهوم فيه كل هذا الغموض ويفتقر إلى هذا الحدّ الى التحليل .

ولكي نبحث بصورة منظمة يجب علينا ان نجد خاصّة ما يمكنها ان تتغيَّر كلما تغيَّرت الحوادث القانونية ، على كونها أساسية فيها . والحال أن كل قاعدة قانونية يمكن ان تُحدَّد ، بأنها قاعدة سلوك يتعلَّق بها جزاء . ثم إن من البديهي ، أن يتغيَّر الجزاء تبعًا للخطورة المقدرة للقواعد ، والمكانة التي تحتلّها في الوجدان العام ، والدور الذي تمثّله في المجتمع . وإذن فمن المناسب أن تصنَّف القواعد الحقوقية تبعًا لأنواع الجزاء المختلفة المتعلِّقة بها .

وهذه القواعد فئتان . فبعضها يقوم بالدرجة الأولى ، على الإيلام ، أو على تصغير شأن الفاعل ، على الأقل ؛ إنها تهدف إلى إصابته في ثروته ، أو في شرفه ، أو في حياته ، أو في حريته ، أو ان تحرمه شيئًا يستمتع به فيقال إنها زجريَّة ، وهي هي الحالة في قانون العقوبات المرتبطة بالقواعد الخلقية المحضة ، تتّصف بهذه الصفة . ولكنها عقوبات تطبَّق بشكلٍ غامض ، من قبل الناس جميعًا بلا تمييز ، على حين ان عقوبات القانون الجزائي لا تطبَّق إلا عن طريق جهاز معين ، إنها منظمة . أما النوع الثاني فإنه لا يقتضي بالضرورة أي ألم يحتمله الفاعل ، ولكن يقوم على اعادة الامور الى نصابها ، فحسب ، أي على إعادة العلاقات المضطربة الى شكلها الطبيعي ، إما بإرجاع الفعل المتّهم بالقوة الى النموذج الذي انحرف عنه ، وإما بالغائه ، أي بحرمانه كل قيمة إجتماعية . وعلى ذلك فإنه يجب ان

---

٢١. هذه الكلمة اللاتينية تعني : وظيفة عامة – المترجم .

نصنّف القواعد الحقوقية في نوعين كبيرين ، على حسب ما تلحقها عقوبات قامعة منظَّمة ، أو عقوبات تعويضية فحسب. وتشتمل الفئة الأولى على كل القانون الجزائي ، أما الثانية فتشتمل على القانون المدني ، والقانون التجاري ، وقانون المحاكمات ، والقانون الاداري والدستوري ، بغضّ النظر عن الأحكام الجزائية التي قد توجد فيها.

ولنبحث الآن أي نوع من التعاون الاجتماعي يطابق كلاً من هذه الأنواع.

الفصل الثاني

التعاون الآلي ، أو التعاون عن طريق التشابه

- ١ -

إنّ صلة التعاون الاجتماعي التي يقابلها القانون الزجري هي الصلة التي تنشأ عن انحلالها الجريمة ، ونحن نسمي بهذا الاسم كلّ فعل يثير على صاحبه ، بأية درجة كانت ، هذا النوع المتميَّز من رد الفعل الذي يدعى العقاب ، وإذن فالبحث عن هذه الصلة ، هو التساؤل عن سبب العقاب ، أو بصورة أوضح علامَ تقوم الجريمة جوهريًا ؟

وهنالك ولا ريب جرائم من أنواع مختلفة ، ولكن بين كل هذه الأنواع ، دون ريب أيضًا ، شيئًا مشتركًا ، يبرهن على ذلك ان الردّ الذي تثيره من قبل المجتمع ، ونعني بذلك العقاب ، هو دومًا وحيثما كان ، واحد ، ما عدا الفروق في الدرجات. إن وحدة المعلول تكشف عن وحدة العلّة. إنه يوجد بالتأكيد مشابهة أَساسية ، لا بين كل الجرائم التي يأتي على ذكرها تشريع المجتمع الواحد فحسب ، بل بين كل الجرائم التي أُقرّ أو يُقرّ لها بهذه الصفة ، وعوقبت أو تعاقب في مختلف النماذج الاجتماعية. ومهما تبدُ الافعال الموصوفة بهذه الصفة مختلفة لأول وهلة ، فإن من المستحيل ألا يكون لها أساس مشترك. اذ إنها تؤثّر في الوجدان الاخلاقي للشعوب ، حيثما كان ، على صورة واحدة ، وتُحدث حيثما كان النتيجة نفسها. إنها كلها جرائم ، أي أفعال تكبح بعقوبات معيَّنة. ولكن الخصائص الأساسية

لشيء ما ، هي تلك التي تلاحظ في كل مكان يوجد فيه هذا الشيء ، والتي لا تخصّ غيره. فإذا شئنا إذن أن نعرفَ علامَ تقوم الجريمة جوهريًا ، لوجب ان نستخلص السمات التي نجدها مشتركة بين كل الصور الاجرامية لمختلف النماذج الاجتماعية. وليس منها صورة واحدة يمكن إهمالها. وليست المفاهيم الحقوقية لأَدنى المجتمعات ، بأقل جدارة بالاهتمام من مفاهيم أعلى المجتمعات شأنًا فهي حوادث ليست أَقلَّ من غيرها دلالة ، فإذا غضضنا النظر عنها أوشكنا أن نرى جوهر الجريمة حيث لا وجود له. وعلى هذه الصورة ، يوشك عالم الحياة ان يعطينا عن الظاهرات الحياتية تعريفًا ناقص الدقة جدًا ، اذا هو أَغفل ملاحظة الكائنات الوحيدة الخليَّة ، ذلك انه لو اكتفى يتأمل الأَجهزة العضويَّة ، ولاسيما العليا منها ، لانتهى خطأ الى ان الحياة تقوم بالدرجة الأولى على التعضّي.

والسبيل الى العثور على هذا العنصر الثابت والعام ، ليست ، بديهيًا ، في إحصاء الأفعال التي وصفت في كل مكان وكل زمان بكونها جرائم ، بغية ملاحظة الصفات التي تتَّصف بها ، ذلك انه ، اذا كان هنالك أفعال قد اعتبرها الناس جميعهم جرائم ، فإنها ، مهما يقل في ذلك ، أقلية تافهة ، وبالتالي فإن طريقة من هذا النوع لا يسعها ان تعطينا عن مسألة الجريمة إلا مفهومًا ناقصًا جدًا لأنها لا تنطبق إلا على حالات شاذَّة[1]. ان تغيّرات القانون الزجريّ هذه لتبرهن في الوقت

---

١. ومع ذلك فإن هذه الطريقة هي التي أتبعها غاروفالو (Garofalo). وهو يبدو ، ولا ريب ، كأنّه يعدل عنها عندما يعترف باستحالة إنشاء قائمة بالأمور المعاقبة عالميًا (علم الجرائم ، صفحة ٥) وهو أمر مبالغ فيه. ولكنّه يعود إليها أخيرًا ، وذلك لأنَّ الجريمة الطبيعية في نظره هي التي تسيء إلى المشاعر التي يلاحظ حيثما كان ، انها في أساس القانون الجزائي ، أي الجزء اللامتغيّر من الحسّ الخلقي ، وهذا الجزء وحده فحسب. ولكن لِمَ تكون الجريمة التي تجرح عاطفة خاصة ببعض النماذج الاجتماعية ، أقلَّ شأنًا من غيرها؟ وهكذا انتهى غاروفالو إلى نفي صفة الجريمة عن أفعال أُقر بصورة شاملة ، أنها إجرامية ، في بعض الأنواع الاجتماعية ، وبالتالي ، إلى تضييق أُطر الإجرام بصورة مصطنعة. وينشأ عن ذلك أن مفهومه للجريمة ناقص بشكل غريب. وهو كذلك مفهوم مترجرج. إذ إن المؤلف لا يدخل في مقارناته كل النماذج الاجتماعية ، بل يرفض عددًا كبيرًا منها يعتبره غير سويّ. ويمكن أن نقول عن حادث اجتماعي ما بأنه غير سوي بالنسبة لنموذج النوع ، ولكن النوع لا يمكنه ان يكون غير سوي. انه يبدو غريبًا أن يُجمع بين هاتين الكلمتين. ومهما يكن جهد غاروفالو في الوصول إلى مفهوم علمي للجناية ، ممتعًا ، فإنه مع ذلك جهد لا يقوم على طريقة كافية

نفسه على ان هذه الصفة الثابتة، لا يسعها ان توجد بين الخصائص الذاتية للأَفعال المفروضة او الممنوعة من قبل القواعد الجزائية، وذلك لأنها (أي هذه الأفعال) تنكشف عن اختلاف كبير في ما بينها، ولكنها توجد في العلاقات التي تقوم بينها وبين شرط ما، خارجي عنها.

ولقد حسب بعضهم ان هذه العلاقة تقوم على نوع من التعارض بين هذه الأفعال وبين كبريات المصالح الاجتماعية، وقالوا إن القواعد الجزائية تنصّ، في كل نموذج اجتماعي، على الشروط الأساسية للحياة الجمعية. وعلى هذا فإن سلطانها ينشأ عن ضرورتها. ولما كانت هذه الضرورات من ناحية أخرى، تختلف باختلاف المجتمعات، فإنَّ في هذا تفسيرًا لاختلاف القانون الزجريّ. غير اننا ذكرنا رأينا حول هذا الموضوع. فعدا ان مثل هذه النظرية تعطي للحساب والتفكير شأنًا مبالغًا فيه توجيه التطور الاجتماعي، نلاحظ أن هنالك جملة من الأفعال التي كانت وما زالت ينظر اليها أنها إجرامية، من غير ان تكون، في ذاتها، ضارَّة بالمجتمع. وكيف يكون لمجرد لمس الشيء المحرَّم، او الحيوان او الانسان المدنَّس او المقدَّس، او ترك النار المقدسة تنطفئ، أو الأكل من بعض اللحوم، أو عدم ذبح الضحية التقليدية على قبر الوالدين، أو عدم ترديد الكلمات الطقسيّة بدقَّة، او عدم الاحتفال ببعض الاعياد، الخ...، نقول كيف تأتّى لهذه الأفعال أن تكون يومًا ما خطرًا اجتماعيًا، ومع ذلك فإننا نعرف أي مكانة يحتلها في القانون الزجريّ لعدد كبير من الشعوب، تنظيم الطقوس، وآداب المعاشرة، ومجموعة الرُتب والعبادات. وليس عليك إلا أن تفتح اسفار موسى الخمسة لتقتنع بصحة قولنا هذا. ولمّا كانت هذه الأُمور مما يُصادَف عادة في بعض الأنواع الاجتماعية، فإن من المستحيل أن نرى فيها مجرد أمور شاذة أو حالات مرضيَّة يحق لنا إهمالها.

الصحة والدقة. يدل على ذلك بوضوح استعماله لتعبير الجناية الطبيعية. أوَليست كل الجنايات طبيعية؟ إن من المحتمل أن يكون في ذلك عودة لنظرية سبنسر، الذي يرى أن الحياة الإجتماعية ليست طبيعية حقًا إلاّ في المجتمعات الصناعية. ومن المؤسف أنه ما من شيء هو أكثر خطأً من هذا الرأي.

وحتى عندما يَكون الفعل الإجرامي ضارًّا حقًا بالمجتمع ، فمن البعيد جدًا ان تكون درجة ايذائه متناسبة دومًا مع شدة الزجر الذي يصيبه . إن القتل في القانون الجزائي لأكثر الشعوب مدنية ، يُعدّ أكبر الجرائم . ومع ذلك فإن الأزمة الاقتصادية ، أو الهبوط المفاجئ في سوق البورصة ، او الافلاس ، كل ذلك مما يوقع المجتمع في اضطراب أخطر بكثير من حادثة قتل مفردة . لا ريب ان القتل شرّ دومًا ، ولكن لا شيء يبرهن على أنه أكبر الشرور . وأيُّ شأن لرجل ينقص في المجتمع ؟ وأيُّ شأن لخليَّة تنقص في الجهاز العضويّ؟ يقولون إن الأمن العام سيكون مهددًا في المستقبل ، ان بقي الفعل دون عقاب . ولكن لنضع إزاء بعضهما قيمة هذا الخطر ، مهما يكن حقيقيًا ، وقيمة العقاب ؛ إن عدم التناسب بينهما بارز جدًا . وأخيرًا ، فإن الأمثلة التي أتينا على ذكرها تُوضِّح لنا ان عملاً ما قد يكون كارثة على المجتمع من غير ان يصيبه أقلّ زجر . وعلى ذلك فإن هذا التعريف للجريمة يبدو غير موافق .

فهل يُقال إذن ، بعد تعديله ، إن الأفعال الإجرامية هي التي تبدو مؤذية للمجتمع الذي يعاقبها ؟ وان القواعد الجزائية لا تعبّر عن الشروط الأساسية للحياة الاجتماعية ، بل عن تلك التي تبدو كذلك للرهط الذي يطبِّقها؟ ولكن مثل هذا التفسير لا يفسِّر شيئًا ، اذ إنه لا يدعنا نفهم لِمَ أخطأت المجتمعات ، في عدد كبير من الأحوال ، وفرضت أَعمالاً لم تكن هي في ذاتها نافعة؟ ان هذا الحلّ المزعوم للمشكلة يصبح آخر الأمر تحصيل حاصل ، ذلك انه اذا كانت المجتمعات ترغم كل فرد على الانقياد لهذه القواعد ، فذلك ، بالبداهة ، لأنها تقدّر خطأً أو صوابًا ، ان هذا الانقياد المنتظم والدقيق ، ضروري لحياتها ، أي لأنها تحرص عليها بقوة . واذن فكأننا نقول ان المجتمعات ترى هذه القواعد ضرورية لأنها تراها ضرورية . إن ما علينا أن نقوله ، هو : لماذا ترى المجتمعات هذا الرأي؟ ولو ان هذا الشعور ينجم عن الضرورة الموضوعية للمُلزمات الجزائية ، أو عن فائدتها ، على الأقل ، لكان ذلك تعليلاً . ولكن هذا التعليل تَنقُضُه الوقائع ، وإذن فالمشكلة تبقى بتمامها .

ومع ذلك فإن هذه النظرية الأخيرة ليست خالية من بعض الحقيقة. وبحقّ ما تبحث، في بعض حالات الموضوع، عن الشروط المكوِّنة للإجرام. والحق أن الصفة الوحيدة المشتركة بين كل الجرائم، - في ما خلا بعض الاستثناءات الظاهرة التي سنبحث امرها في ما بعد - هي ان تقوم على أفعال يستنكرها أفراد كلّ مجتمع دون استثناء. ويتساءلون اليوم عما إذا كان هذا الاستنكار معقولاً، وعما اذا كان ليس من الأفضل ألا نرى في الجريمة إلا مرضًا أو خطأً. إلا انه ليس علينا ان ندخل في هذه المناقشات، اننا نقرّر ما هو او ما كان، لا ما يجب ان يكون. غير ان حقيقة الواقع الذي انتهينا الى تقريره، منذ قليل، أمر لا جدال فيه، ونعني بذلك ان الجريمة تجرح عواطف قائمة في كل الوجدانات السليمة، داخل نموذج اجتماعي واحد.

وليس من الممكن ان نحدد، بطريقة أُخرى، طبيعة هذه العواطف أَو أَن نُعرِّفهَا تبعًا لموضوعاتها الخاصة، اذ إن هذه الموضوعات قد تغيرت بشكل لا حدَّ له، ويمكنها ان تتغيّر أيضًا[٢]. والعواطف الغيرية، اليوم، هي التي تظهر فيها هذه الصفة بأَوضح شكل ممكن، ولكنه أتى على الانسان حين من الدهر، قريب منا جدًا، كانت فيه العواطف الدينية، والعائلية، وعواطف أخرى تقليدية كثيرة، هي التي تحدث الآثار نفسها. والآن أيضًا هيهات، ان يكون التعاطف السلبي تجاه الآخرين هو الأمر الوحيد الذي يحدث هذه النتيجة، كما يريد السيد غاروفالو. أوَلسنا، حتى في زمن السلم، نشعر تجاه الرجل الذي يخون وطنه بنفور يساوي، على الأقل، نفورنا من السارق او المزوِّر؟ أوَليست جرائم إهانة الملك، في البلاد التي ما تزال فيها العاطفة الملكية قوية، لتثير سُخط الناس جميعًا؟ أوَ لا تثير الإهانات الموجهة للشعب، في البلاد الديمقراطية، مثل هذه

---

٢. إننا لا نرى على أي مبرّر علمي يستند غاروفالو عندما يقول: إن العواطف الخلقية المكتسبة الآن لدى الجزء المتمدن من الإنسانية، تؤلف أخلاقًا «غير قابلة للنقصان، ولكنها قابلة لنمو متزايد دومًا» (ص ٩). وما الذي يتيح له أن يقيم، على هذه الصورة، حدًا للتغيرات التي ستحدث في اتجاه أو في آخر؟

الغضبات ؟ وعلى ذلك فإننا لا نستطيع ان ننشئ قائمة بالعواطف التي يتكوّن الفعل الاجرامي من العدوان عليها . وهي لا تتميز من غيرها إلا بهذه السمة ، وهي انها مشتركة بين أكثرية الناس في ذات المجتمع . ولهذا فإن القواعد التي تحرِّم هذه الأفعال المعاقب عليها بالقانون الجزائي ، هي الوحيدة التي تنطبق عليها القاعدة القانونية المعروفة « ليس مفروضًا في انسان أن يجهل القانون » . ومن حيث ان هذه القواعد منقوشة في كل الضمائر فإن الناس جميعًا يعرفونها ويشعرون بأنها راسخة الأساس . وهذا صحيح على الأقل في الحالة العادية السليمة . ولئن وجد راشدون يجهلون هذه القواعد ، أو لا يعترفون بسكانها ، فإن مثل هذا الجهل أو مثل هذا العصيان ، علامات تنمّ عن فسق مرضي ، واذا حدث أن بقيت عقوبة قانونية زمنًا ما ، على الرغم من أن الناس جميعًا يمارون فيها ، فذلك نتيجة لظروف استثنائية ، وبالتالي غير سليمة ، ولكن مثل هذه الحالة لا يمكن ان يقدَّر لها الدوام .

وهذا ما يفسر الطريقة الخاصة التي يدوَّن فيها القانون الجزائي . إن لكل قانون مكتوب ، موضوعًا مزدوجًا : الأمر ببعض الإلزامات ، وتحديد العقوبات المتعلّقة بها . أمَّا في القانون المدني ، وبصورة عامة في كل أنواع القوانين ذات الحدود التعويضية ، فإن المشترع انما يعالج هاتين القضيتين ويحل كلاًّ منهما على حِدة . انه يقوم أولاً بتحديد الإلزام بأوضح شكل ممكن ، فاذا انتهى من ذلك تمامًا عمد إلى إيضاح طريقة تطبيقه . مثال ذلك ما تراه في مجموعة قانوننا المدني في الفصل المختص بالواجبات المتبادلة بين الزوجين ، ترى هذه الحقوق وهذه الإلزامات مذكورة بشكل إيجابي ، دون ان يذكر شيء مما يحدث ، عندما تنتهك هذه الواجبات من طرف أو من آخر . وعليك ان تبحث عن هذا الجزاء في مكان آخر . وقد يحدث أحيانًا ان يكون هذا الجزاء مضمرًا تمامًا . وهكذا فالمادة ٢١٤ من مجموعة القانون المدني تلزم المرأة بمساكنة زوجها . ويستنتج من ذلك ان الزوج يستطيع ان يرغم المرأة على العودة الى المنزل الزوجي ، ولكن هذا الالزام غير مذكور صراحة ، في أي مكان . أما قانون الجزاء ، فإنه على العكس ، لا يذكر

الا العقوبات ، ولكنه لا يذكر شيئًا عن الالزامات المقابلة لها . انه لا يأمر باحترام حياة الآخرين ، ولكنه يقضي بالموت على القاتل . وهو لا يقول أول كل شيء ، على نحو ما يقوله القانون المدني : هذا هو الواجب ، ثم يقول مباشرة : هذا هو العقاب . لا ريب انه اذا كان الفعل موضوع عقاب ، فذلك لأنه مخالف لقاعدة إلزامية ، ولكن هذه القاعدة ليست مذكورة بصراحة . ولا يمكن ان يكون لهذا إلا سبب واحد هو أن القاعدة معروفة ومقبولة لدى الناس جميعًا . وعندما ينتقل القانون العرفي الى وضع القانون المكتوب ، ويدَوَّن ، فذلك لأن هناك قضايا كانت موضوع جدل واختلاف ، واقتضت حلاً أكثر وضوحًا ، ولو ان العرف استمرّ في العمل بهدوء ، دون أن يثير نقاشًا او صعوبات ، اذن لما كان هنالك من مبرِّر لتدوينه . ولما كان القانون الجزائي لا يدَوَّن إلا لينشئ سلَّمًا مدرَّجًا من العقوبات فذلك لأنّ هذا السلم وحده يمكن ان يثير الشكوك . وبالعكس ، اذا كانت القواعد التي يعاقب على مخالفتها ، لم يعوزها ان تتلقى صيغة حقوقية ، فذلك لأنها ليست موضوعًا لأي جدل ، أو ذلك لأن الناس جميعًا يشعرون بسلطانها[٣] .

صحيح ان أسفار موسى ، أحيانًا ، لا تنصّ على عقوبات ، على الرغم من انها – كما سنرى – قلَّما تشتمل إلا على نصوص جزائية . وتلك هي حالة الوصايا العشر ، كما تلاحظ في الفصل العشرين من سفر الخروج ، وفي الفصل الخامس من سفر التثنية ، ولكن هذا راجع الى أن أسفار موسى ، على الرغم من أنها قامت بدور القانون ، لم تكن مع ذلك بقانون فعلاً ، ولم يكن موضوعها ان تُجمع في منظومة وحيدة ، أو أن توضِّح لحاجات العمل ، قواعد جزائية مرعية من قبل الشعب العبراني ، بل ان صورة التشريع فيها ، هي من الضعف بحيث ان الأجزاء المختلفة التي تتألف منها تبدو وكأنها لم تكتب في ذات العصر . انها قبل كل شيء خلاصة للتقاليد المتنوعة التي كان اليهود يعللون بها لأنفسهم ، وعلى طريقتهم ، تكوين العالم ، ونشوء جماعتهم ، وتكوّن عاداتهم الاجتماعية الأساسية . وعلى ذلك

---

٣. أنظر بينديبنغ في كتابه : القواعد القانونية وانتهاكها ، ليبزيغ ، ١٨٧٢ ، الفصل الأول ، ص ٦ وما بعدها (Binding. Die Normen und ihre Uebertretung).

فإنها اذا كانت تذكر بعض الواجبات التي كانت بالتأكيد مؤيدة بعقوبات ، فلم يكن ذلك لأنها كانت مجهولة او غير معترف بها من قبل العبرانيين ، ولا لأنه كان ضروريًا أن يكشُفَ لَهم عنها ، بل على العكس ، يمكن ان نكون متأكدين ان الكتاب من حيث انه لم يكن إلا نسيجًا من الأساطير القوميَّة ، فإن كل ما كان يحتويه ، كان مكتوبًا في كل الضمائر . ولكن ذلك راجع الى ان الشيء المتوخى بالدرجة الأولى ، كان تدوين المعتقدات الشعبية حول اصل هذه الاحكام وحفظها ، وحول الظروف التاريخية التي كان يُظنّ انها أُعلنت فيها ، وحول مصادر سلطتها ، ومن وجهة النظر هذه ، يصبح تحديد العقاب شيئًا كماليًا[٤] .

ولهذا السبب نفسه نجد ان سير القضاء الزاجر ، يميل دومًا الى ان يبقى متناثرًا ، بدرجة كبيرة أو صغيرة . وفي كثير من النماذج الاجتماعية المختلفة جدًا ، يلاحظ ان ليس للقضاء من قاضٍ خاص يقوم بأمره ، بل إن المجتمع بأسره يشارك فيه بقدر كبير أو صغير . وفي الجماعات البدائية ، حيث القانون كله جزائي ، على ما سنرى ، نلاحظ ان مجلس الشعب هو الذي يمارس القضاء . وتلك هي حالة الجرمانيين القدماء[٥] ، اما في روما ، فعلى حين أن الأمور المدنية كانت تتعلّق بصلاحية القاضي(préteur) فإن الأمور الإجرامية كان يحكم فيها الشعب عن طريق المجالس (comices curies) أولاً ، ثم عن طريق المجالس المئوية (comices centuries) بعد صدور قانون اللوائح الاثنتي عشرة ؛ والشعب حتى نهاية الجمهورية، وبالرغم من انه في الواقع قد فوَّض بعض اللجان الدائمة بصلاحياته ، هو الذي بقي ، من حيث المبدأ ، الحَكَم الأعلى في هذا النوع ، من القضايا[٦] أما في أثينة ، في عهد تشريع صولون ، فإن القضاء الجنائي كان يتعلّق ،

---

٤. إن الإستثناءات الحقيقية الوحيدة في ما يتعلق بصفة قانون الجزاء هذه ، تنشأ عندما يكون عمل السلطة العامة هو الذي يخلق الجناية . وفي هذه الحالة يعرَّف الواجب عادة بشكل مستقل عن الجزاء ، وسنفهم سبب هذا الاستثناء في ما بعد.

٥. تاسيت (Tacite) في كتابه (Germania) الفصل ١٢ .

٦. أنظر والتر في كتابه تاريخ الحق المدني وقانون الجزاء عند الرومانيين ، الترجمة الفرنسية ، الفقرة ٨٢٩ .(Walter, *Histoire de la procédure civile et du droit criminel chez les Romains*)

جزئيًّا ، بالـ   وهي مجلس يشتمل مبدئيًا على كل مواطن تجاوز الثلاثين من عمره[٧] . وأخيرًا فإن المجتمع لدى الأمم الجرمانية اللاتينية ، يدخل في ممارسة هذه الوظائف نفسها ، ممثلاً بلجان المحلفين . ان حالة التناثر التي نجد فيها هذا الجزء من السلطة القضائية لا يمكن تفسيرها ، لو ان القواعد التي تضمن هذه السلطة رعايتها ، وبالتالي لو ان المشاعر التي تستجيب لها هذه القواعد لم تكن في صميم جميع الضمائر . صحيح ان هذه السلطة في بعض الحالات الأخرى ، بين أيدي طبقة ممتازة أو قضاة خاصين . ولكن هذه الوقائع لا تضعف القيمة البرهانية للوقائع السابقة ؛ ذلك انه ، اذا كانت المشاعر الجمعية لا تتمثّل إلاّ عن طريق بعض الوسطاء ، فذلك أمر لا يستنتج منه انها لم تعد جمعية ، وانها انحصرت في عدد محدود من الضمائر . لكنّ هذا التفويض قد يكون ناجمًا إما عن كثرة الأعمال التي تقتضي تعيين موظفين خاصين ، واما عن الأهمية الكبيرة التي اتخذها بعض الاشخاص او بعض الطبقات ، تلك الأهمية التي تجعل منهم سلطة مفوَّضة التعبير عن المشاعر الجمعية .

ومع ذلك فإنَّنا لم نعرِّف الجريمة عندما قلنا إنها تقوم على اساءة للعواطف الجمعية ، إذ ان بين هذه المشاعر ما يمكن ان يؤذي دون أن تكون ثمَّة جريمة . وهكذا ، فإن سفاح ذوي القرابة موضوع الاشمئزاز العام تقريبًا ، ولكنه مع ذلك لا يعدو أن يكون عملاً لا أخلاقيًا وحسب . والأمر كذلك في الإخلال بالشرف الجنسي الذي ترتكبه المرأة ، خارج حالة الزواج ، وفي ترك الانسان حريته بين أيدي الآخرين ، او قبول مثل هذا الترك من الآخرين . وعلى ذلك فإنَّ على المشاعر الجمعية التي تقابلها الجريمة ان تنفرد عن غيرها بخاصة ما مميِّزة لها . ان عليها ان تكون ذات شدّة متوسطة ، وليس الأمر فيها انها منقوشة في كل الضمائر وحسب ، بل هي منقوشة فيها بقوة . انها ليست رغبات متردّدة او سطحية ، بل

---

٧. أنظر جيلبرت في كتابه آثار ووثائق الدول الإغريقية ، ليبزيغ ، ١٨٨١ ، ١ ، ١٣٨
(Gilbert, *Handbuch der Griechischen Staatsalterthümer*)

هي مشاعر وميول راسخة الجذور في أنفسنا ، يبرهن على ذلك هذا البطء الكبير الذي نلاحظه في تطور القانون الجزائي . وليس الأمر فيه انه يتغيَّر بصعوبة أكبر من صعوبة تغيّر التقاليد ، بل انه ، من الحق الوضعي ، الجزء الأكثر استعصاءً على التغير. ولنلاحظْ ، على سبيل المثال ، ماذا فعل المشرع منذ بدء القرن في مختلف دوائر الحياة التشريعية : ان التجديد في مادة قانون الجزاء قليل ومحدود للغاية ، على حين ان طائفة كبيرة من التدابير الجديدة قد دخلت القانون المدني والقانون التجاري ، والقانون الاداري ، والقانون الدستوري . ولنقابلْ قانون الجزاء على نحو ما ثبت في اللوائح الاثنتي عشرة في روما ، بالوضع الذي كان عليه في المعهد الكلاسيكي . ان التغير الذي يلاحظ فيه ، تافه جدًا اذا قيس بالتغيرات التي أصابت القانون المدني ، خلال المدة ذاتها . فمنذ عهد اللوائح الاثنتي عشرة ، على ما يقول مانز (Mainz) ، كانت كبريات الجرائم والجنح قد تكوَّنت . « وخلال عشرة أجيال ، لم تزد لائحة الجرائم العامة إلا بضعة قوانين تعاقب سرقة أموال الدولة (le péculat) والتآمر (la brigue) وربما التصرف بمال الآخرين (le plagium) »[٨] . أما الجنح الخاصة ، فلم يضف اليها إلا جنحتان جديدتان هما الاغتصاب (actio bonorum vi raptorum) والضرر الناشئ ظلمًا (damnun injuria datum) . ونحن نجد مثل هذا في كل مكان. فالقانون في المجتمعات السفلى ، على ما سنرى ، منحصر تقريبًا في قانون الجزاء ، ولهذا فهو كثير الجمود. وبصورة عامة يمكن القول ان القانون الديني قانون زاجر دومًا ، وهو بالدرجة الأولى محافظ . ان هذا الجمود في القانون الجزائي ليبرهن على قوة المقاومة في المشاعر الجمعية التي يقابلها هذا القانون . وبالعكس ، فإن كبر مرونة القواعد الخلقية المحضة ، والسرعة النسبية في تطورها مما يبرهن على ضعف المشاعر القائمة في أساسها ، فإما ان تكون مكتسبات حديثة لم تسعد بزمن

---

٨. صورة تاريخية لقانون الجزاء في روما القديمة (Esquisse historique du droit criminel de l'ancienne Rome)

كافٍ للرسوخ في الضمائر، واما انها آخذة في إضاعة جذورها، والصعود من الأعماق الى السطوح.

وهنالك إضافة ما تزال ضرورية لكي يكون تعريفنا صحيحًا. فلئن كانت المشاعر التي تحميها العقوبات الخلقيّة المحضة، أي المتناثرة، أضعف شدة وأقل انتظامًا، بصورة عامّة، من تلك التي تحميها العقوبات بالمعنى الصحيح، فإن هنالك مع ذلك بعض الشواذ. وهكذا فإنه ليس هنالك أي مبرّر للقول بأن برّ الوالدين المتوسط، أو الأشكال الأولية للعطف على مظاهر الشقاء الأكثر ما يكون وضوحًا، هي اليوم مشاعر أكثر سطحية من احترام الملكية او السلطة العامة، ومع ذلك، فإن الولد العاق والأناني، حتّى الأرسخ ما يكون انانية، لا يعاملانه كمجرمين فلا يكفي اذن ان تكون المشاعر قويّة، بل يجب ان تكون معينة بدقة. والحقّ ان كلاً منها متّصل بتقليد معيَّن واضح التحديد. ويمكن ان يكون هذا التقليد بسيطًا أو معقدًا، إيجابيًا أو سلبيًّا، أي ان يقوم على فعل أو على امتناع عن فعل، ولكنه دومًا محدد واضح. وتقوم القضية على فعل هذا الشيء أو ذاك أو عدم فعله، على عدم القتل، او عدم الجرح، أو على لفظ هذه الصيغة، أو القيام بهذه الطقوس أو الشعائر، الخ... وبالعكس، فإن المشاعر التي هي من نوع حبّ الابناء لأبويهم أو المحبَّة، تبدو كمطامح غامضة الى مواضيع واسعة الشمول. وهكذا فإن القواعد الجزائية تمتاز بوضوحها ودقتها، على حين ان القواعد الخلقية المحضة، بوجه عام، تتصف بشيء من الغموض. وهذه الطبيعة الغامضة هي التي تجعل من الصعب علينا، في كثير من الأحيان، ان نصيغها بصيغة واضحة. نحن نستطيع ان نقول بصورة عامة جدًا، إن من واجب الانسان أن يعمل، او أن يرحم الآخرين، الخ... ولكننا لا نستطيع ان نعيِّن لا الشكل ولا الدرجة، وبالتالي فإن هنا مجالاً لاختلاف الصور واختلاف الحدود. وبالعكس، فإن المشاعر التي تجسدها القواعد الجزائية معينة بوضوح، وهي تشتمل على وحدة أكبر، ولما كانت لا تملك أن تُفهم بصور مختلفة فإنها حيثما كان واحدة.

وفي وسعنا الآن ان نستخلص نتائج ما تقدّم.

إن مجموعة المعتقدات والمشاعر المشتركة بين متوسّط أعضاء مجتمع واحد، تؤلف نظامًا معيّنًا له حياته الخاصَّة، ويمكن تسميتها بالوجدان الجمعي أو المشترك. لا ريب ان ركيزة هذا الوجدان ليست في عضو وحيد، بل هو بالتعريف منتشر في المجتمع بجملته، ولكن هذا لا يمنع ان تكون له صفاته النوعية، التي تجعل منه حقيقة متميِّزة. فهو مستقل عن الشروط الخاصة التي يعيش فيها الأفراد، هم يمضون، ويبقى هو: إنه واحد في الشمال وفي الجنوب، وفي المدن الكبرى والصغرى، وفي المهن المختلفة. وكذلك فهو لا يختلف من جيل لآخر، بل هو، بالعكس، يصل الأجيال المتعاقبة بعضها ببعض. إنه، إذن، شيء مختلف كل الاختلاف عن الوجدانات الفرديّة، على الرغم من انه لا يتحقق إلا بها. إنه النموذج النفسي للمجتمع، وهو نموذج له خصائصه، وشروط وجوده، ونمط تطوّره، كنماذج الأفراد تمامًا، ولو أن ذلك يتمّ بصورة أخرى. وعلى هذا القبيل، له الحق، في أن يُسمى بكلمة خاصة. صحيح ان الكلمة التي استعملناها أعلاه لا تخلو من الالتباس، ذلك أن كلمتي الجمعي والاجتماعي كثيرًا ما تُحمل الواحدة منهما على محمل الأخرى، فيحمل ذلك على الظن بأن الشعور الجمعي هو كل الشعور الاجتماعي، أي أنه امتداد الحياة النفسية للمجتمع، على حين أنه ليس منها، ولاسيمًا في المجتمعات العليا، إلا جزءًا ضئيلاً. فالوظائف القضائية، والحكومية، والعلمية، والصناعية، وبكلمة واحدة، كل الوظائف الخاصة، هي من طبيعة نفسيَّة، لأَنَّها تقوم على أنظمة من التصورات والأفعال، ومع ذلك، فإنها بالبداهة، بعيدة عن الوجدان الاجتماعيّ. وأحسن ما قد نفعل، تجنّبًا لالتباس قد حصل فعلاً[٩]، هو ان نبتكر تعبيرًا فنيًا يدل بنوع خاصّ على مجموعة أَوجه الشبه الاجتماعية. ومع ذلك، فإنّه

---

٩. هذا الالتباس لا يخلو من المحاذير. وهكذا فإننا نتساءل أحيانًا عما إذا كان الوجدان الفردي يتغيّر أو لا يتغيّر. كالوجدان الجمعي. ولكن الأمر يتعلق بالمعنى الذي نعطيه للكلمة. فإذا كانت تعبّر عن أوجه الشبه الاجتماعية، فإن نسبة الاختلاف أو التغير عكسية. وسنرى ذلك. أما إذا دلت على كل الحياة النفسية للمجتمع. فإن النسبة فردية. ولهذا كان التمييز ضروريًا.

لما كان ابتكار كلمة جديدة اذا هو لم يكن ضروريًا كل الضرورة ، أمرًا لا يخلو من المحاذير ، فإننا سنحتفظ بتعبير الوجدان الجمعي او المشترك ، الأكثر جريانًا على ألسنة الناس ، على ان نتذكّر دومًا المعنى المحصور الذي نستعمله فيه .

وعلى ذلك فإننا نستطيع ان نلخص التحليل السابق بالقول ان العمل يكون إجراميًا عندما يسيء الى النواحي القوية والمحددة من الوجدان الجمعي[١٠] .

وليس المعنى الحرفي لهذه القضية موضوع جدل ، إلا انها تعطى عادة معنًى مختلفًا جدًا عن المعنى الذي يجب ان يكون لها . انها تفهم كما لو انها تدل ، لا على الخاصة الأساسية للجريمة ، بل على واحد من انعكاساتها . من المعروف انها تجرح مشاعر عامة جدًا وقوية جدًا ، ولكن يعتقد أن هذه العمومية وهذه القوة إنما تنشآن من الطبيعة الإجرامية للفعل ، تلك الطبيعة ، التي تبقى ، بالتالي ، شيئًا يحتاج الى التعريف . وليس هناك من يجادل في أن كل جناية أمر مستنكر لدى الجميع ، غير أنَّهم يقبلون بدون جَدَل أن الاستنكار الذي تُقابَل به ينشأ عن صفتها الجنائية ، إلا انهم بعدئذٍ لا يظلّون حيارى عندما يحاولون ان يقولوا علام تقوم هذه الصفة الجنائية . أهي قائمة على شيء من اللاأخلاقيّة الخطيرة ؟ لا أرى مانعًا في ذلك ، ولكن هذا جواب عن السؤال بالسؤال نفسه ، ووضع كلمة موضع أخرى ، ذلك ان الموضوع هنا هو ، على وجه الدقة ، ان نعرف ما هي اللاأخلاقية وأعني بالدرجة الأولى تلك اللاأخلاقيّة الخاصّة التي يقمعها المجتمع عن طريق عقوبات منظّمة وهي تلك التي تسمّى إجرامًا . انها بالبداهة لا تستطيع ان تنشأ إلا عن صفة أو عن صفات عدة مشتركة بين كل الأشكال الاجرامية ، إلا ان الصفة الوحيدة التي تفي بهذا الشرط ، هي هذا التضادّ بين الجريمة ، ايَّة كانت ، وبعض المشاعر الجمعيَّة . وعلى ذلك فإن هذا التضاد هو الذي ينشئ الجريمة ، وليس بالأمر الذي ينشأ عنها . وبتعبير آخر ، انه لا يجب القول : إن فعلاً ما يجرح

١٠. إننا لا ندخل هنا في مشكلة التساؤل عما إذا كان الشعور الجمعي شعورًا كشعور الفرد . ونحن بهذه الكلمة نشير إلى مجموعة أوجه الشبه الاجتماعية ، فحسب ، دون أن نستبق الرأي حول المقولة التي يجب أن تعرف بها هذه الفئة من الحوادث .

الوجدان الجمعيّ لأنه إجرامي ، بل هو إجرامي لأنه يجرح الوجدان الجمعيّ. ونحن لا نستنكره لأنه جريمة ، بل هو جريمة لأننا نستنكره. أما الطبيعة الذاتية لهذه المشاعر فإن من المستحيل تعيينها ؛ ان مواضيعها تختلف كلّ الاختلاف ، وليس في وسع الانسان ان يحصرها في صيغة واحدة. فلا يمكن القول بأنها تتعلق بالمصالح الحيوية ، ولا بحد أدنى من العدالة : ان كل هذه التعاريف غير وافية بالغرض. ولكن ، من حيث ان الشعور مهما يكن أصله وغايته ، يلاحظ في كل وجدان ، متمتعًا بدرجة ما من القوة والدقة ، فإن كل عمل يجرحه هو جريمة. ان السيكولوجيا المعاصرة ، تعود أكثر فأكثر ، الى فكرة سپينوزا التي ترى ان الاشياء حسنة لأننا نحبها ، لا أننا نحبها لانها حسنة. ان الشيء الأوَّلي ، هو النزوع أو الميل ، اما اللذة والألم فليست إلا مشتقات. والأمر كذلك في الحياة الاجتماعية. فالعمل سيّئ اجتماعيًا لأن الجماعة تستنكره. ولكن قد يقال : أليس هنالك من مشاعر جمعية تنشأ عن اللذة والألم اللذين تشعر بهما الجماعة لدى احتكاكها بموضوعاتهما؟ لا ريب في ذلك ، إلا إن المشاعر الجمعية لا تنشأ كلها عن هذا الأصل ، فكثير منها ، إن لم يكن الأكثر ، ينشأ عن أسباب مختلفة عن هذه كل الاختلاف ، وكل ما يحمل النشاط على اتخاذ شكل معيَّن ، يمكنه ان ينشئ عادات ، تنجم عنها ميول لا بدّ بعدئذٍ من إروائها. وأكثر من ذلك ان هذه الميول الأخيرة هي وحدها أساسية حقًا. أما الميول الأخرى فليست منها إلاّ صورًا خاصة وأحسن تحديدًا ، ذلك انه لكي نجد بعض المتعة بهذا الشيء او بذاك ، فلا بدّ من ان تكون الحساسية الجمعية قد تكونت بصورة تتيح لنا تذوّق هذا الشيء او ذاك. ولو ان العواطف المقابلة امّحت ، فإن أوخم الأفعال عاقبةً للمجتمع ، قد لا يكون مقبولاً فحسب ، بل قد يكون مبجّلاً ويجعل قدوة يقتدى بها. ان اللذة عاجزة عن ان تخلق الميل من العدم ، وكل ما تستطيعه هو ان تصل بين الميول القائمة وهذه الغاية الخاصة او تلك ، شريطة ان تكون هذه الغاية على شيء من الصلة بطبيعة الميول الأصلية.

إلا ان هنالك بعض الأحوال التي لا يبدو فيها ان التعليل السابق ممكن

التفسير. فهناك بعض الأفعال التي تعاقب بقسوة أشدّ من الاستنكار الذي تلقّاه في الرأي العام. وهكذا فإن تحالف الموظفين وتجاوز السلطات القضائية على السلطات الإدارية، والسلطات الدينية على السلطات المدنية، كل ذلك يعاقب بشكل غير متناسب مع الاستنكار الذي يثيره في الضمائر. ان سرقة الأوراق الرسمية لا تحرّك فينا ساكنًا، ومع ذلك فإنها تلقى عقوبات ليست بخفيفة، وقد يحدث ان لا يجرح الفعل المعاقب مباشرة، أية عاطفة جمعية، وليس فينا مَن يرفع عقيرته بالاحتجاج على صيد الطيور والأسماك زمن منع الصيد، أو على مرور عربات جد ثقيلة في الطريق العام. ومع ذلك ليس هنالك أي مبرّر للفصل تمامًا بين هذه الجنح وغيرها؛ ان كل تمييز جذري[11] هو أمر تعسفي لأنها جميعًا تنكشف، بدرجات مختلفة، عن ذات المعيار الخارجي. لا ريب ان العقاب في أي حال من هذه الاحوال، لا يبدو ظالمًا، وإذا لم يكن مستنكرًا من الرأي العام، فإن هذا الرأي العام، اذا ترك وشأنه، إما ان لا يطالب به البتة، أو أنه يبدو أقل قسوة. ومعنى ذلك ان الصفة الاجرامية، في كل من هذه الاحوال، لا تشتقّ كلها من حيوية المشاعر الجمعية المجروحة بل هي تصدر عن سبب آخر.

والحقّ ان من المؤكد انه كلما قامت سلطة حكومية، كان لها بذاتها ما يكفي من القوة لكي تعلِّق عفويًا عقابًا جزائيًّا على قواعد السلوك. انها قادرة، بعملها الخاص، على خلق بعض الجنح، او زيادة خطورة القيمة الإجرامية لغيرها. لذلك فإن كل الأعمال التي أتينا على ذكرها تنكشف عن صفة مشتركة بينها، وهي انها موجهة ضد أحد الاجهزة المديرة للحياة الاجتماعية. أفينبغي إذن ان نقول بوجود نوعين من الجرائم، ينجمان عن سببين مختلفين؟ اننا لا نملك ان نأخذ بمثل هذه الفرضية. فالجريمة، مهما تكن أَنواعها، واحدة في الجوهر حيثما كان، لأنها تثير حيثما كان ذات الأثر، أي العقاب. وهذا العقاب، سواء اشتدّ أو ضعف،

١١. يكفي أن نرى كيف أن السيد غاروفالو يميّز ما يسميه الجرائم الحقيقية من غيرها (ص ٤٥)؛ إن هذا التمييز يقوم على تقدير شخصي لا يستند إلى أية صفة موضوعية.

لا تتغيّر طبيعته. ولكن الحادث نفسه لا يمكن ان يصدر عن سببين مختلفين، إلا ان تكون هذه الثنائية ظاهرية وأن لا يكون السببان في الحقيقة، إلا سببًا واحدًا. ان قوة الردّ الخاص بالدولة يجب انِ تكون من طبيعة الرد الشائع نفسها في المجتمع.

ولكن ممّ ينشأ هذا الردّ في الحقيقة؟ أمن خطورة المصالح التي تديرها الدولة، والتي تقتضي ان تحمى بطريقة خاصة جدًا؟ ولكننا نعرف أن مجرد ايذاء المصالح، حتى الخطيرة منها، لا يكفي لتعيين الردّ الجزائي (العقابي)، بل يجب أن يُشعر به على نحو خاص. وما الذي يجعل أقلّ إساءةٍ للجهاز الحكومي موضوع عقاب، على حين ان الاضطرابات الأخطر شأنًا في الأجهزة الاجتماعية الأخرى لا تقتضي إلا تسوية مدنية؟ إن أصغر مخالفة لنظام السير تقتضي غرامة مالية. اما انتهاك العقود، ولو تكرّر، وقلّة اللياقة الدائمة في العلاقات الاقتصادية فإنها لا تقتضي إلا التعويض عن الضرر. لا ريب ان جهاز الادارة يمثّل دورًا عظيمًا في الحياة الاجتماعية، ولكن هنالك أجهزة، لا شكّ في أهميتها الحيوية، غير ان سير نظامها ليس مضمونًا بهذا الشكل. ولئن كانت للدماغ أهمية كبيرة، فإن المعدة، هي أيضًا، شيء أساسي وأمراض أحدهما كأمراض الآخر، مهددة للحياة. فلمَ هذا الامتياز لما يسمى عادة بالدماغ الاجتماعي؟

ان الصعوبة تنحلّ بسهولة اذا لاحظنا انه حيثما يقوم جهاز حكومي، تكون وظيفته الأولى والأساسية ان يؤمِّن احترام المعتقدات، والتقاليد، وآداب السلوك الجمعية، أي ان يحمي الوجدان الجمعيّ من كل الأعداء الآتين من الداخل او من الخارج. وهكذا فإنه يصبح رمزًا لها، والتعبير الحيّ عنها في نظر الجميع. ومن ثَمَّ فإنَّ الحياة التي تشيع في الوجدان الجمعيِّ تنتشر منه الى الدولة، كما تنتقل الوشائج التي بين الأفكار الى الكلمات التي تعبر عنها، وهكذا تصبح الدولة ذات صفة خاصة تُفردها عن غيرها. إنها ما عادت وظيفة اجتماعية كبيرة الأهمية او صغيرتها، بل أصبحت النموذج الجمعي المتجسد. وعلى ذلك فإنها تشترك في السلطة التي يمارسها هذا النموذج الجمعي على الضمائر، وعن هذا تصدر قوتها.

ولكن متى تكوّنت الدولة فإنها ، من غير ان تتحرّر من الأصل الذي نشأت عنه والذي تُتابع الاغتذاء منه ، ستصبح مع ذلك عاملاً مستقلاً في الحياة الاجتماعية ، قادرًا على ان ينتج عفويًا حركات ذاتية لا يبعث عليه أي دافع خارجي ، وذلك حتمًا بسبب هذه الصدارة التي احتلّتها . ولما لم تكن الدولة ، من ناحية أخرى ، غير اشتقاق من القوة الملازمة للوجدان العام فإنها تملك بالضرورة ذات الخصائص ، وترد بذات الشكل ، حتى ولو لم يردّ هذا الوجدان بشكل منسجم. واذن فهي تدفع كل قوة معارضة مثلما تفعل الروح الشائعة في المجتمع ، حتى ولو لم تشعر هذه بهذا التضادّ ، أو لم تشعر به بذات القوة ، ومعنى ذلك انها تسمي باسم الجرائم أفعالاً تجرحها هي من غير ان تجرح المشاعر الجمعية بذات الدرجة . ولكنها من هذه المشاعر تستمدّ الطاقة التي تتيح لها ان تخلق جرائم وجنحًا . وفضلاً عن أن هذه الطاقة لا يمكن ان تنشأ من مصدر آخر ، وعن انها مع ذلك ، لا يمكن ان تنشأ من العدم ، فإن الوقائع التالية التي ستُوسَّع بإسهاب ، في ما سيلي من هذا الكتاب ، تؤيّد هذا التفسير . ان سعة الأثر الذي يحدثه الجهاز الحكومي في عدد الأفعال الإجرامية وتعيين صفتها ، تتعلّق بالقوة التي يملكها . وتقاس هذه القوة بدورها إما بسعة السلطة التي تمارسها الدولة على المواطنين ، وإما بدرجة الخطورة المقدرة للجرائم الموجهة اليها . غير اننا سنرى ان هذه السلطة هي أكبر ما يكون في المجتمعات البدائية كما أَن فيها تبلغ هذه الخطورة اقصى درجاتها ، وكذلك سنرى ان الوجدان الجمعي إنما يملك في هذه النماذج الاجتماعية أكبر سلطان[١٢] .

وعلى هذا فإن علينا دومًا ان نعود الى هذا الوجدان ، فمنه تصدر كل صفة اجرامية مباشرة أو غير مباشرة. وليست الجريمة مجرد إيذاء للمصالح حتى ولو كانت كبيرة ، بل هي إساءة ضد سلطة تبدو وكأنها متعالية . ولكنه ليس هنالك – حسب التجربة – من قوة خلقيّة أعلى من قوة الفرد ، إلا القوة الجمعيّة .

---

١٢. ولنلاحظ ، من ناحية أخرى ، أنه عندما تكون الغرامة هي كل العقاب ، ولما لم تكن إلاّ تعويضًا ثابت القيمة ، فإن الفعل المعاقب يقع على الحدود بين القانون الجنائي والقانون المعوِّض .

وهنالك – في ما عدا ما تقدم – طريقة أخرى لاختيار النتيجة التي وصلنا اليها الآن. ان ما يميّز الجريمة هو انها تثير العقاب. واذا كان تعريفنا للجريمة صحيحًا، فإن عليه ان يفسر كل خصائص العقاب. وها نحن في سبيلنا الى هذا التحقيق.

ولكن علينا قبل ذلك ان نقرّر ما هي هذه الخصائص.

– ٢ –

ان العقاب يقوم، في الدرجة الأولى، على ردّ عاطفي عنيف. وتزداد هذه الصفة بروزًا كلما هبطت ثقافة المجتمعات. والحق ان الشعوب البدائية تعاقب المجرم لا لشيء سوى العقاب وتعذبه لا لشيء سوى التعذيب، ومن غير ان تتوقّع هي لنفسها أية فائدة من العذاب الذي تفرضه. يبرهن على ذلك، انها لا تحاول لا ان تعاقب بعدل، ولا ان تعاقب لمصلحة، بل لمجرد العقاب، وهكذا فهي تعاقب الحيوانات التي اقترفت العمل المحرَّم[١٣]، بل وحتى الجمادات التي كانت اداته المنفعلة[١٤]. وعلى حين ان العقاب لا يطبّق إلا على الأشخاص فإنه كثيرًا ما يمتدّ الى ما وراء المجرم، فيبلغ الأبرياء، كزوجه وأولاده، وجيرانه الخ...[١٥]. ذلك ان الانفعال العنيف الذي هو روح العقاب لا يتوقّف إلا عندما ينضب معينه. فلو أنه اذن، بقيت له بعض القوى، بعد أن أطاح بمن أثاره مباشرة، لانتشر بعيدًا، بصورة آلية محضة. وحتى عندما يكون من الاعتدال بالدرجة الكافية التي تحول

١٣. أنظر سفر الخروج، ٢١، ٢٨؛ وسفر الأحبار ٢٠، ١٦.

١٤. مثال ذلك السكين التي استخدمت لاقتراف القتل. أنظر پوست في كتابه: العناصر الأساسية في علم الحقوق العامة، ١، ٢٣٠ – ٢٣١.
(Post, *Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft*)

١٥. أنظر سفر الخروج، ٢٠، ٤ و٥؛ وسفر التثنية، ١٢، ١٢ – ١٨؛ وانظر تونيسن (Thonissen)، دراسات في تاريخ قانون الجزاء، ١، ٧٠ و١٧٨ وما بعدها.

دون ان يصيب غير المجرم ، فإنه يشعر بوجوده بما له من ميل الى ان يتجاوز في الخطورة ذلك العمل الذي يرد عليه . ومن هنا ينشأ التفنن في التعذيب الذي ينضاف الى العذاب الأخير . وفي روما ، أيضًا ، لم يكن على السارق ان يرد الحاجة المسروقة فحسب ، بل كان عليه ان يدفع غرامة تعادل ضعفيها أو اربعة اضعافها ، وهل العقاب العظيم الشيوع ، «السن بالسن والعين بالعين» الا ارضاء لهوى الانتقام؟

ولكن قد يقال ان العقاب اليوم قد تغيّرت طبيعته ، فالمجتمع لا يعاقب لأنه يريد الانتقام ، بل لانه يريد حماية نفسه . والألم الذي يوقعه لم يعد في يديه إلا أداة منظمة للحماية . وهو يعاقب ، لا لأن العقاب بنفسه يرضيه بعض الرضى ، بل لكي يساعد العقاب على شلّ الإرادات السيئة . ولم يعد الغضب هو الذي يثير القمع ، بل هو بُعد النظر الواعي . وعلى ذلك فإن الملاحظات السابقة علات غير قابلة التعميم : لأنها لا تتعلّق إلا بالشكل البدائي للعقاب ، ولا تطبَّق على صورته الحالية .

ولكن لكي يكون لنا الحق في التمييز بهذا الشكل الجذري بين هذين النوعين من العقوبات لا يكفي ان نلاحظ انهما يستعملان لغايات مختلفة . ان طبيعة عرف ما لا تتغيّر بالضرورة لمجرد تغيّر الأهداف الواعية لمن يعملون به . والحق انها كانت تستطيع ان تمثِّل هذا الدور نفسه قديمًا ، ولكن من دون ان يلمح ذلك أحد . فلمَ قد تتغيّر ، في هذه الحال ، لمجرد ان الناس يدركون بوضوح أكبر ، نوع الآثار التي تحدثها؟ انها تتلاءم مع شروط الحياة الجديدة المقررة لها دون تغيّر جوهري . وهذا ما يحدث للعقاب .

والحق انه لخطأ ان نحسب ان الانتقام ليس أكثر من وحشية لا طائل وراءها . ومن الممكن جدًا ان يقوم ، هو بذاته ، على ردّ آلي دون هدف ، او على موجة عاطفية غير واعية ، أو على حاجة طائشة الى التخريب ، ولكنَّ ما يهدف الى

---

١٦. والتر (Walter) ، المصدر نفسه ، الفقرة ٧٩٣ .

تخريبه ، في الواقع ، كان تهديدًا لنا . وعلى ذلك فإنه يؤلف في الحقيقة فعلاً دفاعيًا حقًّا على الرغم من صفته الغريزية واللاواعية. ونحن لا ننتقم إلا مما آلمنا. وما آلمنا إنما هو خطر ، دومًا. وليست غريزة الانتقام ، آخر الأمر ، إلا غريزة حفظ البقاء التي استثارها الخطر. وهكذا أن يكون لحبّ الانتقام في تاريخ الانسانية ذلك الدور العقيم السلبي الذي يعزى له. انه سلاح دفاعي له قيمته ، وكل ما في الأمر ، انه سلاح غليظ . ولما كان لا يعي الخدمات التي يقدمها آليًا ، فإنه لم يكن لينتظم على هذا الأساس ، بل انه لينتشر هنا وهناك كيفما اتفق ، تبعًا للأسباب الغاشمة التي تدفعه ، ومن غير ان يكون هنالك ما يعدل سلوكه. اما اليوم ، فإنه لما كنا أكثر معرفة بالغاية التي يجب بلوغها ، فإننا نعرف ، بشكل أفضل ، كيف نستخدم الوسائل التي بين أيدينا ، ونحن نحمي أنفسنا بطريقة أفضل ، وبالتالي ، بشكل أنجع . ولكن هذه الغاية ، منذ البدء ، كانت حاصلة ، ولو كان ذلك على صورة أقلّ كمالاً . وعلى ذلك فإنه ليس هناك بين العقاب اليوم ، والعقاب قديمًا ، من هوة كبيرة ، وبالتالي فإنه لم يكن ضروريًا ان تتغيّر طبيعة العقاب الأول لكي تتلاءم مع الدور الذي تمثّله في مجتمعاتنا المتمدنة. وكل ما هنالك من فرق إنما ينشأ عن ان العقاب ينتج اليوم آثاره بوعي أكبر لما يفعل. ولكن على الرغم من ان الوجدان الفردي او الاجتماعي لا يخلو من تأثير في الحقيقة التي يوضحها ، فإنه لا يملك ان يغيّر طبيعتها. ان البنية الداخلية للظاهرات تبقى هي هي ، سواء أكانت شعورية أم لا. وعلى ذلك فإننا نستطيع ان نتوقع ان تكون العناصر الأساسية للعقاب اليوم مثلها بالأمس.

والواقع ان العقاب ما زال ، في جزء منه على الأقل ، عملاً انتقاميًا ، ويقال اننا لا نعذب المجرم لمجرد الولع بتعذيبه ؛ ولكن من المؤكّد مع ذلك اننا نجد من العدل ان يتألم. وربما كنا على خطإٍ ، ولكن ليس هذا موضوع البحث . اننا نحاول الآن ان نعرِّف العقاب كما هو او كما كان لا كما ينبغي أن يكون. ولكن من المؤكّد أن التعبير «ملاحقة المجرم باسم المجتمع» ، الذي يتردّد دومًا في لغة المحاكم ، ليس بكلمة فارغة. وعندما نفرض ان العقاب يستطيع فعلاً ان يحمينا في

المستقبل ، فإننا نرى ان عليه ، قبل كل شيء ، ان يكون تكفيرًا عن الماضي . يبرهن على ذلك ، كل هذه الاحتياطات الدقيقة التي نتخذها لجعله متناسبًا ، بأدقّ ما يمكن ، مع خطورة الجريمة ؛ إن هذه تكون بلا معنى لو كنا لا نعتقد ان على المجرم أن يتألم ، لأنه أساء ، وبمقدار ما أساء . والواقع ان وضع العقوبات على درجات ، ليس بضروري ، ان لم يكن العقاب إلا وسيلة دفاع . لا ريب ان هنالك خطرًا على المجتمع من ان تعتبر أخطر الجرائم ، كجنح بسيطة ، ولكن لا يمكن إلا ان يكون هنالك بعض الفائدة بأن ينظر الى الثانية نظرتنا الى الأُولى . وتجاه العدوّ ، لا يمكن ان نسرف مهما اتّخذنا من احتياطات . فهل يقال ان مرتكبي الإساءات البسيطة ذوو طبائع أقل من غيرها تفسخًا ، وأنه يكفي لتعديل غرائزهم السيئة ان تُوقع عليهم عقوبات أخفّ؟ ولكن اذا كانت ميولهم هذه أقل تفسخًا فإنها ليست تبعًا لذلك بأقل شدة . إن ميل اللصوص إلى السرقة ليس أقل قوة من ميل القتلة الى القتل ، والمقاومة التي يبديها الأولون ليست أقل من مقاومة الآخرين ، وبالتالي فإنه لا بدّ من استعمال الوسائل نفسها للتغلب عليها . ولو ان القضية تنحصر ، كما يقال ، في مجرد كبح قوة ضاربة بقوة مضادة لها ، لكان على هذه ان تكون ذات شدة متناسبة مع شدة القوة الأولى ، دون ان تدخل طبيعة هذه ، في الحساب . وعلى ذلك فإن سلّم العقوبات يجب ألا يشتمل إلا على عدد قليل من الدرجات ، ويجب ألا يتغيّر العقاب إلا تبعًا لطبيعة العمل المجرم ، الكثيرة أو القليلة الشر ، لا تبعًا لطبيعة العمل الاجرامي ، فيعامل السارق الذي لا أمل في إصلاحه كمعاملة القاتل الذي لا أمل في إصلاحه . ولكننا في الواقع ، وحتى عندما يتضح لنا ان المجرم رجل لا شفاء له ، فإننا نشعر أيضًا ، اننا ملزمون بأن لا نوقع عليه عقوبة مجحفة ، وهذا برهان على اننا ما زلنا أوفياء لمبدإ « العين بالعين والسن بالسن » بالرغم من أننا أصبحنا نفهمه اليوم بمعنى أسمى من معناه القديم . اننا لم نعد نقيس شدة الخطيئة ولا شدة العقاب بتلك الصورة المادية والعامية السابقة ، ولكننا ما زلنا نفكر أنه يجب ان تقوم هنالك معادلة بين هذين الحدّين ، سواء أكان لنا فائدة من إقامة هذا الميزان أم لم تكن . وعلى ذلك فإن

العقاب قد بقي عندنا على ما كان عليه عند آبائنا. انه ما يزال عملاً انتقاميًا، لأنه تكفير. والشيء الذي ننتقم له، ويكفر المجرم عنه، انما هو الإساءة التي وجهت الى الأخلاق.

وهنالك، خاصة، عقاب تبدو فيه هذه الصفة الانفعالية العنيفة بأوضح مما تبدو في أي عقاب آخر، نعني به ذلك الخجل الذي يضاعف أغلب العقوبات، ويتعاظم بتعاظمها. وهو شيء لا جدوى فيه، في أكثر الأحيان. وماذا يجدي ان نهين رجلاً لم يعد من حقّه أن يعيش في مجتمع أقرانه، بعد ان برهن بسلوكه، بأكثر مما ينبغي، على ان أَعنف التهديدات لا تكفي لإرهابه؟ ان هذا الإخجال أمر يعقل، عندما لا يكون هنالك من عقاب آخر، او عندما يكون متممًا لعقاب مادّي ضعيف بعض الشيء؛ أما في الحالة المعاكسة، فإنه يضاعف ما لا حاجة الى مضاعفته. بل انه يمكن القول ان المجتمع لا يعمد الى العقوبات القانونية إلا عندما تصبح العقوبات الأخرى غير كافية، ولكن ما الفائدة عندئذٍ من الإبقاء على هذه؟ انها نوع من التعذيب الإضافي، لا غاية وراءه، أو هو شيء لا يمكن ان يصدر إلا عن الحاجة الى مجازاة الشرّ بالشرّ. وتتجلى صفته الغريزية، الاندفاعية، في كونه كثيرًا ما يمتد الى الأبرياء؛ وهكذا فإن مكان الجريمة، والأدوات التي استعملت في ارتكابها، وذوي المجرم، كل هؤلاء يتلطخون أحيانًا بالعار الذي يتلطخ به المجرم. ولكن الأسباب التي تبعث على هذا الكبح الغامض هي أيضًا نفس اسباب القمع المنظم الذي يرافق الأول. ويكفي أن ننظر في المحاكم كيف يعمل العقاب، لكي نعترف بأَن الدافع اليه عاطفي محض، وإلى هذه الأهواء الجامحة يتّجه القاضي الذي يلاحق، والمحامي الذي يدافع. فهذا يحاول ان يستثير العطف على المجرم، وذاك يحاول ان يوقظ العواطف الاجتماعية التي جرحها العمل المجرم، والقاضي انما يصدر حكمه تحت تأثير هذه الأهواء المتعارضة.

وهكذا فإن طبيعة العقاب، في جوهرها، لم تتغيَّر. وكل ما يمكن قوله هو ان الحاجة الى الانتقام أصبحت اليوم أحسن توجيهًا مما كانت عليه من قبل. ولم يعد

بعد النظر الذي تفتح ، ليترك المجال حرًّا لفعل الهوى الأعمى ، بل انه ليكبح جماحه ضمن بعض الحدود ، ويقف عقبة في طريق الحماقات الهوجاء ، وأنواع العسف التي لا مبرر لها . ولقد أصبح واعيًا ، فضاقت فسحة انتشاره الطائشة ، ولم نعد نراه يتناول الأبرياء ، ريًّا لظمئه ، ولكنه ، على ذلك ، يظلّ الروح التي تنبثق منها ضرورة القصاص . وهكذا فإننا نستطيع القول ان العقاب يقوم على ردّ فعل عاطفي عنيف ذي شدة متدرجة[١٧] .

ولكن عمَّ ينشأ هذا الردّ؟ أمن الفرد أم من المجتمع ؟

ان الناس جميعًا يعرفون ان المجتمع هو الذي يفرض القصاص ، ولكن قد يحدث ألا يكون ذلك لمصلحته . والشيء الذي يبعد الشك عن الصفة الاجتماعية للعقاب ، هو انه متى حكم به ، استحال رفعه عن العقاب إلا من قبل الحكومة باسم المجتمع . ولو انه كان إرضاءً يمنح للأفراد ، لكان في وسع هؤلاء ان يتخلوا عنه . ونحن لا نتصور امتيازًا مفروضًا لا يستطيع صاحبه ان يعدل عنه . ولئن كان المجتمع وحده هو الذي يملك حق القمع ، فذلك لأنه هو الذي أصيب عندما أصيب الأفراد . والشيء الذي يقمعه العقاب ، إنما هو الجريمة الموجهة اليه .

ومع ذلك فإنه يمكن ذكر أحوال كان تنفيذ العقوبة فيها يتعلّق بإرادة الأفراد . وفي روما كانت بعض المخالفات تعاقب بغرامة لمصلحة الطرف المتضرر ، وكان هذا الطرف يملك الحق بالتخلّي عنها ، او بالمساومة فيها ، كالسرقة غير الموصوفة والسلب والإهانة والضرر الواقع بغير حق[١٨] . ان هذه الجنح التي كانوا يسمونها باسم الجنح الخاصة (delicta privata) كانت تقابل الجرائم الحقيقية التي كان قمعها يلاحق باسم المجتمع . ومثل هذا التمييز شيء نجده لدى الاغريق

---

١٧. وهذا ، فضلاً عن ذلك ، ما يعترف به حتى أولئك الذين يجدون فكرة التكفير غير معقولة ، إذ إن الرأي الذي يقفون عليه ، هو أن المفهوم التقليدي للعقاب يجب أن يُغيَّر ويطوَّر من الرأس إلى الأعقاب ، لكي يصبح منسجمًا مع نظريتهم . وهذا يعني أنه يستند بل استند دومًا إلى المبدإ الذي يمارون فيه (أنظر فوييه ، المعلم الإجتماعي ، ص ٣٠٧ وما بعدها (Fouillié, *Science sociale*)

١٨. أنظر رين (Rein) ، المصدر المذكور سابقًا ، ص ١١١ .

والعبرانيين[١٩]. اما الشعوب الأكثر بدائية، فإن العقاب يبدو لديها أحياناً كشيء أكثر خصوصية، تدلّ على ذلك عادة الأخذ بالثأر. ان هذه المجتمعات تتألف من تجمعات أولية، ذات طبيعة شبه عائلية، اصطلح على تسميتها باسم البطون (Clans) فإذا اقترفت جريمة من قبل فرد، أو أفراد عدة، من بطن ما، ضد بطن آخر، فإن هذا الأخير هو الذي يعاقب الإساءة التي وجهت اليه[٢٠]. ومما يزيد أيضًا – في الظاهر على الأقل – من أهمية هذه الحوادث، من وجهة النظر التي نحن بصددها، هو انه كثيرًا ما ذهب بعضهم إلى ان الأخذ بالثأر كان الصورة الوحيدة للعقاب قديمًا، فكأن هذا العقاب قد قام أولاً على أعمال انتقامية خاصة. ولئن كان المجتمع اليوم يملك حق العقاب، فإنه لا يكون معنى ذلك، آنئذٍ، إلا ان الأفراد فوضوا اليه هذا الحق. فهو ليس إلا وكيلٌ عنهم. انها مصالحهم وهو الذي يديرها بالنيابة عنهم، لأنه، على الأرجح، يُحسن إدارتها أكثر منهم، ولكن هذه المصالح ليست مصالحه هو. إنهم، في الأصل، كانوا ينتقمون لأنفسهم بأنفسهم، اما الآن، فإنه هو الذي ينتقم لهم، ولكن لما كان القانون الجزائي لا يمكن ان يكون قد غيّر طبيعته تبعًا لهذا الانتقال البسيط، فليس فيه اذن أي شيء ذي صفة اجتماعية خالصة. ولئن كان المجتمع يمثل فيه دورًا عظيمًا، فليس ذلك إلا كنائب عن الأفراد.

ولكن مهما يكن انتشار هذه النظرية واسعًا، فإنها مخالفة لأرسخ الوقائع ثبوتًا. وليس في وسع أحد ان يذكر مجتمعًا واحدًا كان الأخذ بالثأر فيه هو الشكل البدائي للعقاب. بل من المؤكد، على العكس، أن قانون الجزاء كان في البدء دينيًا في جوهره. وهذا أمر واضح في الهند، وعند العبرانيين، ذلك ان القانون الذي كان معمولاً به لديهم كان في نظرهم وحيًا من الله[٢١]. وفي مصر، كانت

١٩. كانت السرقة، وإنكار الأمانة، وإساءة الائتمان تعتبر لدى العبريين كجنح خاصة.

٢٠. أنظر مورغان، المجتمع القديم، لندن، ١٨٧٠، ص ٧٦ (Morgan, *Ancient society* 76)

٢١. لم يكن القضاة، لدى يهوذا، كهنة، ولكن كلّ قاض كان ممثلاً للإله، أو عبد الله (سفر تثنية الاشتراع، ١، ١٧؛ الخروج، ١٢ – ٢٨). وفي الهند كان الملك هو الذي يحاكم، إلاّ أنه كان ينظر إلى هذه الوظيفة كشيء ديني في الجوهر (مانو ٣٠٣ – ٣١١ Manou, VIII, v. 303-311)

كتب هرمس (Hermès) العشرة المشتملة على قانون الجزاء بالاضافة الى كل القوانين المتصلة بإدارة الدولة، تسمّى «كتبًا كهنوتيّة»، ويؤكّد ايليان (Elien) ان الكهنة المصريين كانوا، من أقدم الأزمان، يمارسون السلطة القضائية[٢٢]. وكان الأمر كذلك في جرمانيا القديمة[٢٣]. اما عند الاغريق، فإنه كان ينظر الى العدالة كشيء صادر عن جوبيتر، والى العاطفة كانتقام هذا الإله[٢٤]. أما في روما، فإن الأصول الدينية لقانون الجزاء قد انكشفت لنا عن طريق التقاليد القديمة[٢٥]، والتدابير العتيقة التي بقيت معمولاً بها الى زمن جدّ متأخر، والمصطلحات القضائية نفسها[٢٦]. والدين شيء اجتماعي بالدرجة الأولى. وليس الأمر فيه انه لا يتابع غايات فردية فحسب، بل إنه يمارس ضغطًا على الفرد في كل لحظة. انها ترغمه على القيام بواجبات تزعجه، وعلى تضحيات، صغيرة، أو كبيرة، ترهقه. وعليه ان يقتطع من أمواله ما يجب ان يقدمه نذورًا للآلهة. وعليه ان يقتطع من وقت عمله أو تسلياته، تلك الهنيهات الضرورية للقيام بالطقوس، وعليه ان يلزم نفسه بأنواع من الحرمان تفرض عليه، وان يتخلى حتى عن الحياة ان أمرته الآلهة بذلك، ان الحياة الدينية قائمة كلها على نسيان الذات والتجرّد. فإذا كان القانون الجزائي، في الاصل، قانونًا دينيًا، فيمكن ان نكون متأكدين ان المصالح التي يؤمنها، هي مصالح اجتماعية. والآلهة انما تنتقم بالقصاص للإساءات الموجّهة اليها، لا الى الأفراد، والاساءة الى الآلهة انما هي، في الواقع، إساءة الى المجتمع.

---

٢٢. تونيسن (Thonissen)، دراسات حول تاريخ قانون الجزاء، ١، ص ١٠٧.

٢٣. زوبل. تاريخ الحق الألماني. ص ٩٠٩ (Zœpfl, *Deutsche Rechtsgeschichte*)

٢٤. ان ابن زحل، المسمى هنريود، هو الذي وهب العدالة للناس (أشغال وأيام (Travaux et Jours: V, 279 et 280, éd. Didot) وعندما ينغمس القانون في الأعمال السيئة فإن جوبيتر ذا النظر البعيد، يوقع عليهم قصاصًا سريعًا (المصدر نفسه، ٢٦٦، وانظر الإلياذة، ١٥، ٣٨٤ وما بعدها).

٢٥. والتر (Walter). المصدر نفسه، الفقرة ٧٨٨.

٢٦. رين (Rein)، المصدر نفسه، ص ٢٧ – ٣٦.

وهكذا فإن أكثر الجنح، في المجتمعات البدائية، هي تلك التي تسيء الى المصلحة العامة. كالجنح ضد الدين، أو ضد الأخلاق، أو ضد السلطة، الخ. وليس عليك إلا ان تنظر في التوراة قليلاً، وفي قوانين مانو (Manou)، وفي الآثار التي بقيت لنا من القانون المصري القديم، لترى ذلك الجزء الضئيل نسبيًا المخصص للأوامر الحامية للأفراد، يقابله ذلك الجزء الضخم المخصص للتشريع القامع لمختلف صور الإساءة الى الدين، وعدم القيام بالواجبات الدينية، ومقتضيات الاحتفالات الدينية، الخ[٢٧]. وفي الوقت نفسه نجد ان هذه الجرائم هي الأشد ما يكون عقابًا. وأكثر الجرائم فظاعة، عند اليهود، هي العدوان على الدين[٢٨]. أما لدى الجرمانيين القدماء، فإنه لم يكن ثمَّة سوى جريمتين عقوبتهما الموت، على ما يقول تاسيت (Tacite) وهما الخيانة والفرار من الجيش[٢٩]. واما لدى كونفوشيوس ومانغ تسو(Meng-Tseu)فإن الزندقة ذنب أشد من القتل[٣٠]. وكان الموت عقوبة لأصغر إساءة للدين، في مصر[٣١]. وكان في رأس السلم الجنائي، في روما، جريمة (Crimen perduellionis)[٣٢].

ولكن لئن صحّ ذلك، فما هو شأن هذه العقوبات الخاصة التي أتينا عليها ببعض الأمثلة أعلاه؟ ان لها طبيعة مختلطة، وهي تتّصل، في الوقت نفسه، بالعقاب القامع والعقاب المعوِّض. وهكذا فإن الجنحة الخاصة في الحقوق الرومانية تمثل نوعًا من الحدّ المتوسط بين الجريمة الحقة، والإساءة المدنية الخالصة. وفيها سمات من هذه ومن تلك، وهي تتأرجح على حدود الطرفين؛ وهي جنحة بمعنى أن العقاب المقرَّر بالقانون لا يقوم، على إعادة الأمور الى

---

٢٧. تونيسن (Thonissen)، المصدر نفسه.

٢٨. مونك، فلسطين، ص ٢١٦ (Munck, *Palestine*).

٢٩. جرمانيا (*Germania*, XII).

٣٠. بلات، القانون والحق في الصين القديمة، ١٨٦٥، ص ٦٩ و٧٠ (Plath, *Gesetz und Recht im alten China*).

٣١. تونيسن (Thonissen). المصدر نفسه، ١، ١٤٥.

٣٢. والتر (Walter)، المصدر نفسه، الفقرة ٨٠٣.

نصابها ، فحسب ، وليس الجانح ملزمًا بترميم الضرر الذي أحدثه ، فحسب ، بل ان عليه شيئًا إضافيًا ، هو التكفير عن ذنبه. ومع ذلك ، فإن القضية ليست قضية جنحة تمامًا ، ذلك انه اذا كان المجتمع هو الذي يحكم بالعقاب ، فإنه ليس هو ولي الأمر في تطبيقه. ان ذلك حق يهبه للجهة المتضررة وهي وحدها تتصرف به[٣٣]. وكذلك ، فإن الأخذ بالثأر ، هو طبعًا عقاب يرى المجتمع انه مشروع ، ولكنه يترك للأفراد ان يطبقوه. ان هذه الوقائع لا تزيد على ان تدعم ما كنا قلناه حول طبيعة العقوبة. ولئن كان هذا النوع من العقاب المتوسط شيئًا خاصًا ، في جزء منه ، فإنه بهذا المقدار نفسه ، ليس بعقوبة ، ان صفته الجزائية تضيق بمقدار ما تمحي صفته الاجتماعية ، والعكس بالعكس ، واذن فما أبعد الانتقام الخاص عن أن يكون النموذج الأولي للعقاب ، بل على العكس ، انه ليس إلا عقابًا منقوصًا. وليست الجرائم ضد الأشخاص أولى الجرائم التي قمعت – ما أبعد ذلك – بل انها في الأصل لم تكن إلا على عتبة قانون الجزاء. ولم ترتق الى المستوى الجنائي إلا بمقدار ما استولى عليها المجتمع ، بقوة أكبر. وهذه العملية التي لسنا الآن بصدد الحديث عنها ، لم تكن قط مجرد انتقال بسيط. بل على العكس ، ان تاريخ هذه القضية العقابية ليست إلا سلسلة متصلة من تجاوزات المجتمع على الفرد ، او ، بالأصح ، على الرهوط البدائية التي يشتمل عليها في داخله ، ونتيجة هذه التجاوزات هي ان تحلّ أكثر فأكثر حق المجتمع محلّ حق الأَفراد[٣٤].

إلا ان الصفات السابقة انما تتصل بالقمع الشعبي الغامض الذي يتبع الأعمال اللاّخلقيّة البحتة ، كما تتصل بالقمع القانوني. وما يميز هذا الأخير ، هو ، على ما قلنا سابقًا ، انه منظَّم. ولكن فيمَ يقوم هذا التنظيم؟

---

٣٣. وعلى كلٍّ فإنّ ما يؤكّد الصفة الجزائية للجنحة الخاصة هو أنها كانت تجلب العار وهو عقاب شعبي حقًا. أنظر رين (Rein) ، المصدر نفسه ، ٩١٦ ؛ وبوڤي في كتابه: (Bouvy, *De l'infamie en droit romain*, Paris, 1884, 35)

٣٤. على كل حال فمن المهم أن نلاحظ أن الثأر شيء جمعي إلى حدّ كبير. فليس الفرد هو الذي يثأر ، بل قبيلته ، ثم إن الديّة أو المصالحة كانت في ما بعد تدفع إلى القبيلة أو إلى الأسرة.

عندما يفكّر الانسان بقانون الجزاء كما يطبق في مجتمعاتنا المعاصرة، يتصوّر مجموعة قوانين ترتبط فيها عقوبات محدَّدة بدقة بجرائم محدَّدة أيضًا. ويملك القاضي شيئًا من حرية التصرف لتطبيق هذه القواعد العامة على كل حالة خاصة، ولكن العقاب، في خطوطه الرئيسية، معيّن سلفًا لكل فئة من الأعمال الإجرامية. ومع ذلك فإن هذا التنظيم المتقن ليس هو الذي ينشئ العقاب، اذ ان هنالك عددًا كبيرًا من المجتمعات تعرف هذا العقاب، ولكن دون ان يكون منصوصًا عليه صراحةً. ان في التوراة عددًا من المحرَّمات التي تملك كل ما يمكن من قوة النهي، دون ان تكون مع ذلك مؤيدة بأي عقاب معرَّف بوضوح. إلا ان صفتها الجزائية ليست رغم ذلك بالشيء المشكوك فيه، ذلك انه اذا كانت النصوص قد سكتت عن العقاب، فإنها، في الوقت نفسه، جعلت العمل الممنوع يثير درجة من الهلع والاشمئزاز، لا مجال معها للتصور لحظة واحدة انه بقي بلا قصاص[٣٥]. واذن فهنالك كل ما ينبغي لحملنا على الاعتقاد بأن سكوت القانون لا ينشأ إلاّ عن ان القمع لم يكن معيَّنًا. وفي الواقع فإن عددًا كبيرًا من روايات الأسفار الخمسة يبين لنا انه كان هنالك أفعال لا جدال في قيمتها الإجرامية، وان عقابها كان شيئًا يقرره القاضي الذي يطبقه. ان المجتمع كان يعلم حقًا انه تجاه جريمة، ولكن العقاب الجزائي الذي كان يجب ان يتعلّق به لم يكن معرَّفًا بعد[٣٦]. وأكثر من ذلك أن بين العقوبات التي صدرت عن المشروع عددًا كبيرًا لم يخصّص بدقة. وهكذا فنحن نعرف انه كان هنالك صور كثيرة للتعذيب لم تكن موضوعة على مستوى واحد، ومع ذلك فإن النصوص، في عدد كبير من الأحوال، لا تتحدث إلا عن الموت بصورة عامة، دون ان تقول أي نوع من الموت كان يجب

---

٣٥. سفر التثنية، ٦، ٢٥.

٣٦. حدث ان وجدوا رجلاً يحتطب حطبًا يوم السبت «فقاده الذين وجدوه إلى موسى وهارون وكل الجماعة فألقوه في السجن لأنه لم يتبيَّن ما يُصنع به» (سفر العدد، ١٥، ٣٢ – ٣٦). ونجد في مكان آخر قضية رجل جدَّف على اسم الإله. فأوقفه الحاضرون، دون أن يعرفوا كيف يجب أن يعاقب. وحتى موسى نفسه كان يجهل ذلك، فذهب يستشير الإله الخالد (سفر الأحبار، ص ٢٤، ١٢ – ١٦).

إيقاعه. ويرى سومنر مين (Sumner Maine) ان الأمر كان كذلك في روما القديمة، لقد كان المجرمون يلاحقون تجاه جمعية الشعب التي كانت تعيِّن العقاب بسلطتها المطلقة، وتصدره بقانون، وفي الوقت نفسه كانت تقرر حقيقة الفعل المتَّهَم به[٣٧]. ومع ذلك «فإن المبدأ العام في فرض العقوبات، ظلّ حتى القرن السادس عشر، متروكًا لحرية القاضي arbitrio et officio judicis ... غير انه لم يكن مسموحًا للقاضي بأن يخترع عقوبات غير العقوبات المألوفة[٣٨]. وهنالك أثر آخر لسلطة القاضي، هو انه كان متروكًا له حتى تعيين صفة الفعل الإجرامي، ذلك الفعل الذي كان يجب، بحكم ذلك، ان يكون غير متعيِّن.

وعلى هذا فإن التنظيم المميّز لهذا النوع من القمع لا يقوم على تنظيم العقوبات. وليس ليقوم على إنشاء أصول للمحاكمات الجزائية؛ ان الوقائع التي أتينا على ذكرها لتبرهن بشكل كافٍ على ان هذا الأمر قد بقي مفقودًا، مدة طويلة، والتنظيم الوحيد الذي نلقاه في كل مكان، يوجد فيه عقاب بالمعنى الصحيح، يقتصر على إنشاء محكمة. ومهما يكن تأليف المحكمة، وسواء اشْتملتْ على الشعب بأجمعه، او على نخبة ضيقة، وسواء اتَّبعتْ أصولاً نظامية في التحقيق في القضيَّة، وفي تطبيق العقاب، أم لم تتبع، فإن مجرد إخضاع المخالفة لتقدير جهاز معيَّن، بدلاً من ان يحكم فيها كل انسان، نقول ان مجرد قيام جهاز معيّن بالحكم، كوسيط لردّ الفعل الجمعي، يحذف صفة الشيوع عن العقاب، فيصبح منظمًا. وقد يصبح التنظيم أكمل من ذلك، إلا انه يصبح موجودًا منذ ذلك الحين.

ان العقاب يقوم اذن، بالدرجة الاولى، على رد فعل عاطفي عنيف، ذي شدة متدرجة، توقعه الجماعة بواسطة جهاز منظم، على ذلك الفريق من أفرادها الذين أساءوا لبعض قواعد السلوك.

---

٣٧. القانون القديم ص ٣٥٣.

٣٨. دو بويس (Du Boys)، تاريخ قانون الجزاء في الشعوب المعاصرة، ٦٤٠، ص ١١.

والتعريف الذي قدمناه عن الجريمة يحيط بسهولة كبيرة بكل صفات العقاب هذه.

– ٣ –

كلّ حالة قوية من حالات الوجدان هي مصدر حياة. إنها عامل أساسي من عوامل حيويتنا العامة. وعلى ذلك فإن كل ما من شأنه إضعافها، يضعفنا ويرهقنا، وينشأ لنا من ذلك نوع من القلق والضيق، شبيه بذلك الذي نحسّ به عندما تتعطل فينا وظيفة عامة، او تتثاقل. فلا بدّ إذن من ان نردّ بشدة على السبب الذي يهددنا بهذا الإضعاف، وان نبذل جهدنا لإزاحته للحفاظ على وجداننا كاملاً.

ومن أول الأسباب التي تحدث هذه النتيجة، يجب ان نذكر تصوّر الحالة المعاكسة. ليس التصوّر، في الواقع، مجرّد صورة للواقع، أو ظلاً جامدًا تلقيه الأشياء علينا، بل هو قوة تثير حولها عاصفة من الظاهرات العضوية والنفسية. ولا يقتصر الأمر على ان التيار العصبي الذي يصحب العمل الفكري يشعّ على المراكز القشرية من الدماغ، حول النقطة التي نشأ منها، وينتقل من ضفيرة عصبيّة الى أخرى، بل انه يدوّي في المراكز المحرّكة فيحدث فيها حركات، وفي المراكز الحسية حيث يوقظ صورًا، ويثير أحيانًا بدايات أوهام حسّية، ويصل أحيانًا الى حدّ التأثير في الوظائف النباتية[٣٩]، ويزداد أثر هذه التدوية، بمقدار ما يكون التصوّر هو نفسه شديدًا، وبنسبة ما يكون العنصر العاطفي فيه ناميًا. وهكذا فإن تصوّر عاطفة مضادة لعاطفتنا يؤثّر فينا كالعاطفة التي هو بديل عنها، في الاتجاه ذاته، وبالصورة نفسها؛ فكأن العاطفة هي نفسها قد دخلت الى شعورنا.

---

٣٩. أنظر مودسلي، فيزيولوجية الذهن، ص ٢٧٠، الترجمة الفرنسية (Maudsley, *Physiologie de l'esprit*)

والحق ان للتصور ما للعاطفة من وشائج. ولو انها تبدو فيه بشكل أضعف؛ إنه يميل إلى أن يوقظ فينا الأفكار نفسها، ويحدث الحركات نفسها، ويثير الانفعالات نفسها. انه يقاوم اذن حركة عواطفنا الشخصية، وبالتالي، يضعفها، إذ يوجه جزءًا من طاقتنا في الاتجاه المعاكس، كما لو ان قوة غريبة تسربت إلينا، وكان من شأنها ان تعترض فعالية حياتنا النفسية. ولهذا السبب، فإن اقتناعًا يخالف اقتناعنا، لا يمكن ان يصرّح به أَمامنا دون ان يدخل الى نفوسنا القلق، ذلك انه، في الوقت نفسه، يتسرب الينا، فإذا وجد نفسه مضادًا لكل ما يلقاه فينا، أحدث لدينا اضطرابًا حقيقيًا. لا ريب انه ما دام النزاع لا يقوم إلا بين الأفكار المجردة فإنه ليس فيه ما يؤلم جدًا، وذلك لأنه ما من شيء فيه عميق جدًا. ان منطقة هذه الأفكار هي، في الوقت نفسه، أرفع مناطق الشعور وأكثرها سطحية، ولما لم تكن للتغيرات التي تحدث فيها سوى دويّ قريب المدى، فإنها لا تؤثر فينا إلا بصورة طفيفة. ولكن عندما يتعلّق الأمر باعتقاد عزيز علينا، فإننا لا نسمح ولا نستطيع ان نسمح بأن يمسه أَحد بأذى دون ان يلقى عقابًا. وكل إساءة توجَّه اليه تثير ردًا عاطفيًا، مختلف الشدة، يتجه الى المسيء، فنهتاج، ونعلن ثورتنا عليه، ونثقل عليه في اللوم، ثم لا تستطيع العواطف المستثارة على هذا النحو إلا أن تعبِّر عن نفسها بأفعال، فنبتعد عن المسيء، أو نبعده عنا، أو ننفيه من مجتمعنا، الخ.

ونحن لا ندعي طبعًا ان كل اقتناع قوي لا بد وان يتصف بقلة التسامح؛ إن الملاحظة اليومية تكفي للبرهان على العكس. ولكن مصدر ذلك ان أسبابًا خارجية تأتي فتعدِّل تلك الأسباب التي أتينا الآن على تحليل آثارها. مثال ذلك، أنه قد يكون بين الخصوم شيء من المودة العامة، يكظم التناحر ويخفّف من حدّته. إلاّ أن على المودة أن تكون أقوى من التضاد، وإلا فإنها لن تبقى بعده. أو أن الفريقين المتقابلين يعدلان عن التناحر عندما يظهر بوضوح انه لا يمكن أن ينتهي التناحر الى شيء، فيكتفيان بالبقاء كلٌّ على موقفه، ويقبلان التسامح المتبادل من حيث انهما لا يستطيعان تهديم بعضهما. وما التسامح المتبادل الذي ينهي الحروب

الدينيّة احيانًا إلا شيء من هذا القبيل. ولئن كان النزاع بين العواطف، في كل هذه الاحوال، لا يؤدّي الى هذه النتائج الطبيعية، فليس ذلك لأنه لا يضمرها، بل لان ثمَّة ما يحول دون إحداثها.

ومن ناحية أخرى، فإن هذه النتائج مفيدة بمقدار ما هي ضرورية. ففضلاً عن انها تنجم بالضرورة من الأسباب التي تحدثها، نلاحظ أنها تساعد على بقائها. إن هذه الهيجانات العنيفة انما تؤلف في الحقيقة نوعًا من استدعاء القوى الإضافية التي تأتي فتعطي العاطفة المعتدى عليها، تلك الطاقة التي أخذها التناحر منها. ولقد قيل أحيانًا ان الغضب شيء لا فائدة فيه، لأنه ليس إلا عاطفة تخريبية، ولكن معنى ذلك أننا لا نراه إلا من إحدى نواحيه. والحق انه يقوم على استثارة إضافية للقوى الكامنة والجاهزة، التي تأتي فتعين عاطفتنا الشخصية، على مجابهة الأخطار، وتدعمها. أما في حالة السلم، اذا أمكن هذا التعبير، فإن هذه العاطفة غير مسلحة للنضال، وهي معرَّضة لأن يُقضى عليها، إن لم تتدخّل القوى العاطفية الاحتياطية في الوقت المناسب، وليس الغضب شيئًا آخر غير هذا الاستنفار للقوى الاحتياطية. وقد يحدث أيضًا، اذا كانت القوى المستنفرة أكثر مما نحن بحاجة اليه، أن يكون من أثر المناقشة ان تزيدنا إصرارًا على معتقداتنا، بدلاً من ان تخلخلها.

ومن المعروف كيف تكون قوة الاعتقاد او العاطفة عندما يجتمع فريق من الناس المتصلين في ما بينهم، على الشعور بها. ان أسباب هذه الظاهرة، قد أصبحت معروفة اليوم[٤٠]، وكما ان الحالات الوجدانية المتضادة يضعف بعضها بعضًا، فكذلك الحالات الوجدانية المتماثلة، يُقوِّي بعضها البعض بالتبادل. وعلى حين أن الأولى ينطرح بعضها من بعضها، فإن الثانية تتجمع بعضها الى بعض. فإذا أبدى أحد أمامنا فكرة نحن في الأصل من أصحابها، فإن التصوُّر الذي تثيره فينا، يأتي فينضاف الى فكرتنا نفسها، وتتوضع فوقها، وتختلط

---

٤٠. أنظر اسبيناس، المجتمعات الحيوانية، باريس، ألكان، (Espinas, *Sociétés animales*).

بها وتشيع فيها حيويتها ، وينشأ عن هذا الاختلاط فكرة جديدة تمتصّ الفكر السابقة ، وتكون ، بالتالي ، أكثر حيوية من كل منها على حِدَته . وهذا هو السبب الذي من أجله قد يبلغ الهيجان في الجماهير الغفيرة هذا الحدّ من العنف ، ذلك ان الحيوية التي يظهر فيها في كل وجدان ، تتراجع اصداؤها في الوجدانات الأخرى ، حتى إنه ليس من الضروري أن نكون نحن قد شعرنا في ذواتنا ، بحكم طبيعتنا الفردية ، بأية عاطفة جمعيَّة ، لكي تتّخذ هذه العاطفة ، مثل هذه الشدّة ، اذ ان ما نضيفه نحن اليها ، هو ، آخر الأمر ، شيء زهيد جدًا . ويكفي ألا نكون تربة كبيرة الاستقصاء ، حتى تنفرض العاطفة علينا ، متسربة إلينا من الخارج ، بالقوة التي استمدَّتها من أصولها . ولما كانت المشاعر التي تجرحها الجريمة ، هي داخل المجتمع الواحد ، اكثر المشاعر الجمعيَّة شمولاً ، ولما كانت كذلك حالات قوية جدًا من حالات الوجدان المشترك ، فإن المستحيل ان تتحمّل المعارضة ، وخاصَّة اذا لم تكن هذه المعارضة نظرية محضة ، واذا لم تثبت وجودها بمجرد الكلام بل بالأعمال ، فإنها حينئذٍ تبلغ أعلى ذراها ، وتحملنا حملاً على مقابلتها بأشدّ عنف . وعندئذٍ لا يمكن ان نكتفي بمجرد إعادة النظام المختلّ الى نصابه ، بل اننا نفرض ترضية اشدّ عنفًا . ذلك ان القوة التي تصطدم بها الجريمة أعظم من ان تقنع بالردّ المعتدل . وعدا ذلك ، فإن هذه القوة لا يمكن ان تردّ باعتدال ، دون ان تضعف ، ذلك انها لا تعود الى التماسك ، ولا تحتفظ بما لها من طاقة إلا بفضل شدة ردّها نفسه .

وبهذه الصورة يمكن ان نوضح صفة من صفات هذا الردّ ، كثيرًا ما أشير الى ما فيها من اللامعقولية . ومن المؤكّد ان هناك في أعماق مفهوم التكفير ، فكرة ترضية لقوة ما ، أعلى منا ، سواء أكانت واقعية أم خيالية . وعندما نطالب بقمع الجريمة ، فما لأنفسنا نريد الانتقام ، بل لشيء مقدس ، نشعر بغموض كبير أو صغير أنه خارجيٌّ عنا وفوقنا . ونحن إنما نتصور هذا الشيء بصور مختلفة ، حسب الأزمنة والأمكنة ، فقد يكون أحيانًا ، مجرد فكرة ، كالأخلاق والواجب ، وفي أكثر الأحيان نتصوره بشكل كائن او كائنات عدة مشخصة ، كالأجداد ،

والآلهة. ولهذا السبب لم يكن قانون الجزاء في جوهره، دينيًا في الأصل، وحسب، بل انه ما يزال يحتفظ ببعض طابعه الديني، ذلك ان الأفعال التي يعاقَب عليها تبدو كعدوان على شيء متعالٍ، كائنًا كان أم مفهومًا. وبهذا المبرّر نفسه نعلل لأنفسنا كيف أن هذا النوع من العدوان يقتضي حدًّا من العقاب أعلى من مجرّد التعويض الذي نكتفي به في المصالح الإنسانية المحضة.

ولا شكّ ان هذا التصوّر وهم خاطئ، إذ إننا انما ننتقم بمعنى ما لأنفسنا، ونرضي أنفسنا، إذ ان المشاعر المجروحة إنما توجد فينا وفينا وحدنا. ولكن هذا الوهم ضروري. إذ إنه لما كان لهذه المشاعر، من جرّاء أصلها الجمعي وشمولها واستمرارها في الزمان وشدّتها الذاتية، قوة فريدة، فإنها تنفصل جذريًا عن غيرها في وجداننا الذي لا يحوي بعدها الاّ حالات أقل شأنًا، فهي تستولي علينا، وكأن فيها شيئًا يفوق الانسان، ولكنها في الوقت نفسه تصلنا بأشياء خارجة عن حياتنا الزمنية، وعلى ذلك فإنها تبدو وكأنها فينا صدى لقوة غريبة عنا، وهي فوق ذلك، أعلى من القوة التي نمثلها نحن، وعلى هذا فإننا ملزمون بأن نقذف بها خارج أنفسنا، أو ان نرجع كل ما يتّصل بها الى شيء خارجي عنا. ومن المعروف اليوم كيف يتمّ هذا التخلي الجزئي عن الشخصية. إن هذا الوهم شيء لا يمكن تجنّبه، بحيث انه يعود فيظهر بشكل أو بآخر، ما دام هنالك منظومة جزائية قامعة. اذ لكي يكون الأمر على غير ما ذكر، يجب ألا يكون فينا الا مشاعر جمعية من شدة تافهة، وفي هذه الحالة، لن يكون هنالك من عقاب. فهل يقال ان الوهم سيتبدد من تلقاء نفسه حالما يشعر الناس به؟ ولكن عبثًا ما عرفنا ان الشمس كرة هائلة. إننا نراها دومًا بشكل قرص مساحته بضعة بوصات. وفي وسع العقل أن يعلّمنا كيف نفسّر إحساساتنا، ولكنه لا يملك ان يغيّرها. وعدا ذلك، فإن الخطأ ليس إلا جزئيًا. اذ ما دامت هذه المشاعر جمعية، فليس إيانا ما تمثله فينا، بل المجتمع، واذن فعندما ننتقم لها، فانّما ننتقم للمجتمع لا لأنفسنا؛ ومن ناحية أخرى، فإن هذا المجتمع شيء أعلى من الفرد. فمن الخطإ إذن أن نؤاخذ هذه الصفة شبه الدينية للتكفير، فنجعل منها نوعًا من التكرار

الطفيليّ ، بل إنها على العكس عنصر صميمي من عناصر العقاب . لا ريب ، انها لا تعبّر عن طبيعته إلا بشكل رمزي ، ولكن الرمز ليس شيئًا مجردًا عن الحقيقة.

ومن ناحية أخرى ، اننا نفهم أن لا يكون الرد الجزائي واحدًا في كل الأحوال ، اذ ان الهيجانات التي تنشئه ليست دومًا واحدة . انها في الحقيقة متفاوتة الحدّة ، تبعًا لحدّة الشعور المجروح وتبعًا لفداحة الإهانة . فالحالة القوية ذات ردّ أعنف من ردّ الحالة الضعيفة ، وكذلك يختلف ردّ الحالتين المتساويتي الشدة تبعًا لما يقوم في وجهها من المعارضة . ومثل هذه الاختلافات أمر لا بدّ من ظهوره ، بالإضافة الى انها مفيدة ، إذ من الخير ان يكون استدعاء القوى متناسبًا مع أهمية الخطر . فإذا كان ضعيفًا جدًا . كان غير كافٍ ، واذا كان عنيفًا جدًا ، كان خسارة لا جدوى فيها . ولما كانت خطورة العمل الإجرامي تتغيّر تبعًا للعوامل نفسها ، فإن التناسب الذي نلاحظه دومًا بين العقاب والجريمة ، يتمّ اذن بعفوية آلية ، من غيرِ أن يكون ضروريًا ان نقوم بفرضيات علميّة لحسابه . إن ما يجعل الجرائم متدرِّجة هو عينه يجعل العقوبات متدرّجة فلا يمكن اذن للسُّلَّمَيْن أن يخطئا التوازي ، واذا كان هذا التوازي ضروريًا فإنه لا محالة نافع ايضًا .

اما الصفة الاجتماعية لرد الفعل هذا ، فإنها تنشأ من الطبيعة الاجتماعية للمشاعر المجروحة . ولما كانت هذه المشاعر موجودة في كل الوجدان ، فإن المخالفة المقترفة تثير الغيظ نفسه لدى كل شهودها أو كل من علم بوجودها . فلقد أُصيب الناس جميعًا ، وعلى ذلك فالناس جميعًا يستعدون لمقابلة الهجمة ، ولا يقتصر الأمر على ان ردّ الفعل عام ، بل هو جمعي ، وليس الأمران واحدًا. إن هذا الردّ لا ينشأ في كل إنسان ، بعزلة عن الآخر ، بل ينشأ في جملة ووحدة ، تختلفان تبعًا للأحوال . والحق انه كما ان المشاعر المتضادة تتنافى ، فكذلك المشاعر المتشابهة تتجاذب ، ويكون ذلك بشدة تتناسب مع شدة المشاعر نفسها . ولما كانت المعارضة خطرًا يستفزها ، فإنه يزيد قوتها الجاذبة. وما يشعر الإنسان يومًا بالحاجة الى رؤية مواطنيه ، كما يشعر بها عندما يكون في بلد غريب ، وما يشعر

المؤمن يومًا بالحاجة الى لقاء إخوانه في الدين كما يشعر بها زمن الاضطهاد. لا ريب اننا نحب دومًا عشرة الذين يفكّرون كما نفكّر ويشعرون كما نشعر، ولكننا نسعى وراءها باندفاع لا بلذّة فقط، عندما نخرج من مناقشات تعرّضت فيها معتقداتنا المشتركة لهجمات عنيفة. وعلى ذلك فإن الجريمة تقرّب بين النفوس الشريفة وتركّزها. وليس عليك إلا ان ترى ما يحدث، لا سيمَا في بلدة صغيرة، عندما تحدث فضيحة خلقيّة. فالناس يتواقفون في الطريق، ويتبادلون الزيارات، ويتلاقون في الأماكن المتفق عليها للتحدث عن القضيّة، ويثور غيظهم معًا. ومن كل هذه الانطباعات المتماثلة التي يتبادلها الناس في ما بينهم، ومن كل الغضبات التي تثور، يبرز غضب وحيد متفاوت التعيين تبعًا للأحوال، وهو غضب الناس جميعًا دون ان يكون غضب شخص معيَّن بمفرده، وهذا هو الغضب العام.

وهذا الغضب وحده هو الذي يجدي نفعًا. والحق ان المشاعر القائمة هنا، إنما تستمدّ قوتها كلّها من كونها مشتركة بين كل الناس، وهي شديدة القوة لأنها لا يمارى فيها. ويقوم الاحترام الخاص الذي يحيط بها على ان الناس مجمعون على احترامها. والحال أَن الجريمة لا تكون ممكنة إلا اذا لم يكن هذا الاحترام كامل الشمول. وبالتالي فإنها تقتضي أَن المشاعر ليست جمعية بصورة مطلقة، بل هي تنقص من هذا الاجماع الذي هو مصدر سلطتها. ولو ان الضمائر التي تجرحها الجريمة، عندما تحدث، لا تأتلف ليبرهن بعضها لبعض انها باقية متحدة، وان هذه الحادثة الخاصة ليست إلا شذوذًا، اذن لما استطاعت إلا ان تتخلخل وتضعف، مع الزمان. ولكنه يجب ان تتبادل في ما بينها العون، بالتأكيد المتبادل انها دومًا متفقة رأيًا ومرامًا، وأفضل طريقة لهذا هي ان ترد بصورة مشتركة. وباختصار القول، ما دام الوجدان المشترك هو الذي أصيب، فيجب أن يكون هو الذي يقاوم، وبالتالي، أن تكون المقاومة جمعية.

بقي ان نقول لماذا تنتظم هذه المقاومة.

انه يمكن تعليل هذه الصفة الأخيرة، اذا نحن لاحظنا ان القمع المنظم لا يتعارض مع القمع المتناثر، بل انه يتميّز بفروق في الدرجات. ان لردّ الفعل فيه

وحدة أكبر. إلا ان شدّة المشاعر التي ينتقم لها العقاب بالذات، وما في طبيعتها من وضوح، يعلّلان بسهولة هذا التوحيد الأكمل. والحق انه اذا كانت الحالة المعتدى عليها ضعيفة، او اذا كان هذا العدوان طفيفًا، فإنها لا تستطيع ان تركّز الوجدانات المجروحة، إلا تركيزًا ضئيلاً؛ وبالعكس، عندما تكون الحالة قوية، وعندما يكون العدوان خطيرًا فإن كل الرهط المصاب يتشنّج تجاه الخطر ويتجمَّع على ذاته، اذا صحّ هذا التعبير. ولا يكتفي الناس عندئذٍ بتبادل انطباعاتهم عندما تسنح الفرصة، والتجمع هنا وهناك تبعًا للمصادفات أو لظروف التلاقي المناسبة، بل ان الهيجان الذي عصف بالناس شيئًا فشيئًا، يدفع بالمتشابهين في ما بينهم بعنف بعضهم الى بعض، ويجمعهم في مكان واحد. ان هذا التراص المادّي للمجموعة، عندما يجعل تداخل الأفكار أكثر صميمة، من شأنه أيضًا ان يسهل كل الحركات المشتركة، وعلى ذلك فإن الردود العاطفية التي لها في كل نفس مسرح، تكون في أحسن الشروط ملاءمة للتوحُّد. ومع ذلك فإنه اذا كانت هذه الردود مفرطة التنوع في الكم او في الكيف، فإن الانصهار الكامل بين هذه العناصر المتنافرة التي لا يمكن التوحيد بينها الى حدٍّ ما، يصبح مستحيلاً؛ ولكننا نعلم أن المشاعر التي تبعث عليها، هي مشاعر معيَّنةٌ جدًا، وبالتالي فإنها عظيمةُ الانسجام. وعلى هذا فإنها تشترك كلها في هذا الانسجام فيضيع، بالتالي، بعضها في بعض، وتختلط في إطارٍ حاصلةٍ وحيدة تنوب عنها جميعًا، ويقوم بها المجتمع كله، لا كل فرد على حدة.

وهناك كثير من الوقائع التي تشهد على ان نشوء العقاب، في التاريخ، كان على مثل ما نقول. ونحن نعرف حقًا ان الجمعية التي تضمّ الشعب كله، كانت، في الأصل، هي التي تقوم بوظيفة المحكمة. ولو اننا عدنا الى الأمثلة التي ذكرناها منذ هنيهة نقلاً عن الأسفار الخمسة[٤١]، لرأينا ان الأمور تتمّ فيها على مثال ما ذكرناه. فمنذ ان يشيع خبر الجريمة، يجتمع الشعب، وعلى الرغم من ان العقاب

---

٤١. أنظر في أعلاه ص ١٠٦، الحاشية رقم ٣٦.

ليس مقررًا سلفًا ، فإن ردّ الفعل الذي ينشأ يكون واحدًا . حتى لقد كان الشعب كله ، بعض الأحيان ، هو الذي ينفذ الحكم ، بصورة جمعية ، مباشرة بعد أن يصدره[٤٢] . أما هناك حيث تجسّدت جمعية الشعب في شخص رئيس ، فإن هذا الرئيس قد أصبح كليًا أو جزئيًا أداة الردّ الجزائي ، ثم يُتابَع التنظيم طبقًا للقوانين العامة لكل نموّ عضوي .

وعلى هذا فإن طبيعة المشاعر الجمعية هي التي تعلّل طبيعة العقاب ، ثم ، بالتالي ، طبيعة الجريمة . وأكثر من ذلك ، اننا نرى من جديد أن قوة الردّ الذي تملكه الوظائف الحكومية ، لدى ظهورها ، ليست إلا انبثاقًا من القوة الشائعة في المجتمع ، لأنها تنشأ عنه . وليست هذه إلا ظلّ تلك ، ويتغير مدى الأولى تبعًا لتغيُّر مدى الثانية . أضف الى ذلك ان انشاء هذه السلطة يساعد الوجدان المشترك على الاحتفاظ بهويته . فهو قد يصاب بالضعف إن كانت السلطة التي تمثّله لا تشارك في الاحترام الذي يوحي به ، وفي السلطان الخاصّ الذي يتمتع به . غير أنها لا تستطيع ان تساهم في هذا كله ، من غير ان تكبت كل الأفعال التي تؤذيها ، وان تحاربها مثلما تحارب الأفعال التي تؤذي الوجدان الجمعي ، حتى ولو كان هذا غير متأثر بها مباشرة .

— ٤ —

وهكذا فإن تحليل العقاب قد جاء مؤيدًا للتعريف الذي قدمناه عن الجريمة . ولقد بدأنا فأثبتنا استقرائيًا ان الجريمة تقوم بالدرجة الأولى على فعل مخالف للحالات القوية والواضحة من الوجدان المشترك ، وها قد لاحظنا أن كل صفات

---

٤٢. أنظر تونيسن : دراسات ، الخ ، ١ ، ص ٣٠ و٢٣٢ (THONISSEN, *Études*, etc.)
– كان شهود الجريمة يلعبون أحيانًا دورًا عظيمًا في التنفيذ.

العقاب انما تنشأ في الواقع عن طبيعة الجريمة هذه، وهذا يعني ان القواعد التي يرعاها انما تعبر عن أوجه الشبه الاجتماعية الأساسية جدًا.

وهكذا نرى أي نوع من التعاون يرمز اليه قانون الجزاء. فالناس جميعًا يعرفون أن هنالك تلاحمًا اجتماعيًا ناجم عن شيء من الانسجام بين كل الضمائر المفردة، في نموذج مشترك ليس هو إلا النموذج النفسي للمجتمع، ولا يقتصر الأمر، في هذه الشروط، على أن كل افراد الرهط يتجاذبون في ما بينهم، لأنهم يتشابهون، بل انهم حريصون ايضًا على ما هو شرط وجود هذا النموذج الجمعي، أي المجتمع الذي ينشئونه باجتماعهم. ولا يتحابّ المواطنون في ما بينهم، ويبحث بعضهم عن بعض أكثر مما يفعلون مع الغرباء، فحسب، بل انهم يحبون وطنهم. وهم يريدونه كما يريدون أنفسهم، ويحرصون على بقائه وازدهاره، اذ لولاه لكان جزء كبير من حياتهم النفسية قد يتعرقل عمله. وبالمقابل، فان المجتمع يحرص على ان تكون فيه كل هذه العناصر المتشابهة الأساسية، لأنها شرط انسجامها. ونحن فينا وجدانان: وجدان لا يشتمل إلا على حالات شخصية لكلٍّ منا، وتميِّز كلاً منا، على حين ان الحالات التي يشتمل عليها الوجدان الآخر مشتركة بين كل أفراد المجتمع[٤٣]. الأول لا يمثِّل إلا شخصيتنا الفردية ويكوِّنها، أما الثاني فإنه يمثّل النموذج الجمعي، وبالتالي، فإنه يمثل المجتمع الذي لولاه لما وجد. وعندما يكون أحد العناصر في هذا الوجدان الأخير هو الذي يعين سلوكنا، فلا تكون المصلحة الشخصية رائد عملنا، بل نحن انما نعمل آنئذٍ لغايات جمعية. وعلى الرغم من ان هذين الوجدانين متميزان، فإنهما متصلان في ما بينهما، اذ ليسا هما، آخر الأمر، إلا شيئًا واحدًا، من حيث انه ليس لهما معًا إلا ركيزة عضوية واحدة. واذن فهما متعاونان. وعن ذلك ينشأ نوع من التعاون الخاص الذي يصل الفرد مباشرة بالمجتمع، لأنه ناشئ عن أوجه الشبه، وفي وسعنا في الفصل التالي أن نوضح لماذا

---

٤٣. توضيحًا للغرض، نفرض أن الفرد لا ينتسب إلاّ إلى جماعة واحدة. أما في الواقع، فإننا ننتسب إلى عدة رهوط، وفينا جملة ضمائر جمعية. لكن هذا التعقيد ليس من شأنه أن يغير شيئًا في العلاقة التي نحاول تقريرها هنا.

نقترح تسمية هذا التعاون باسم التعاون الآلي. إن هذا التعاون لا يقوم على تعلّق عام غامض، يتّجه من الفرد الى الجماعة فحسب، بل ان من شأنه ايضًا ان يؤمن الانسجام في تفاصيل الحركات. والحق انه لما كانت هذه البواعث الجمعية موجودة على صورة واحدة حيثما كان، فانها تحدث نفس الآثار حيثما كان، وبالتالي فانها كلما دخلت في الحساب، تحركت الارادات عفويًا وكمجموع في ذات الاتجاه.

وهذا هو التعاون الذي يعبّر عنه قانون الجزاء، أو على الأقل، عما فيه من حيويّ. والحق ان الأفعال التي يحرمها ويصفها بصفة الجرائم تتألف من نوعين: فإما انها تكشف مباشرة عن اختلاف عنيف جدًا بين الفاعل الذي يأتيها والنموذج الجمعي، وإما انها تؤذي جهاز الوجدان المشترك، وعلى ذلك فإن القوة التي صدمتها الجريمة والتي تقمع هذه الجريمة، واحدة في الحالين. انها نتاج التشابهات الاجتماعية الأساسية جدًا، وعليها أن تضمن الانسجام الاجتماعي الذي ينشأ من هذه التشابهات. وهذه القوة هي التي يحميها قانون الجزاء من كل إضعاف، بفرضه على كلّ منا حدًا أدنى من التشابه الذي لولاه لكان الفرد خطرًا على وحدة الجهاز الاجتماعي، وبإلزامه لنا باحترام الرمز الذي يعبِّر عن هذه التشابهات، ويكثفها، في الوقت ذاته الذي يتعهدها بالحماية.

وبهذه الصورة نستطيع أن نعلِّل كيف أن بعض الأعمال اعتبرت إجرامية وعوقب عليها، كجرائم، من غير أن تكون في ذاتها مؤذية للمجتمع. والواقع ان النموذج الجمعي، كالنموذج الفردي، قد تكوَّن نتيجة لأسباب متنوعة جدًا ولمصادفات عرضية أيضًا. ولما كان نتاجًا للتطور التاريخي، فإنه يحمل طابع الظروف المتنوعة التي تقلب فيها المجتمع خلال تاريخه. وقد يكون من الغريب جدًا ان يكون كل ما فيه متلائمًا مع إحدى الغايات النافعة، ولكن بل لا بدّ وان تكون قد تسربت اليه عناصر مختلفة العدد، ليس لها أدنى علاقة بالمنفعة الاجتماعية. ان من بين النزعات والميول التي تلقاها الفرد من أجداده، أو التي أنشأها لنفسه، خلال مراحل حياته، عددًا كبيرًا ليس له بالتأكيد أدنى فائدة،

أو أنه يكلف أكثر مما يجني. لا ريب انها لا تستطيع ان تكون في أغلبيتها ضارة، اذ إن الكائن، لا يستطيع ان يحيا، في مثل هذه الشروط، ولكن بينها ما يبقى دون أن يكون مفيدًا، بل ان تلك الميول التي لا مجال للشك في فوائدها، كثيرًا ما تملك شدة غير متناسبة مع فائدتها، وذلك لأن هذه الشدة انما تأتي اليها من أسباب أخرى. والأمر كذلك في الأهواء الجمعية. واذن فما كل الأفعال التي تجرحها بخطيرة في ذاتها، أو قل، على الأقل، انه لا تناسب بين خطرها وقمعها، ومع ذلك فإن تحريمها لا يمكن إلا ان يصدر عن سبب من الأسباب؛ إذ، مهما يكن أصل هذه العواطف، فإنها متى أصبحت جزءًا من النموذج الاجتماعي، فكل ما من شأنه ان يؤذيها، يسيء في الوقت نفسه الى الانسجام الاجتماعي، ويؤذي المجتمع. ولم يكن مفيدًا ان يقوم لها وجود، ولكنها متى دامت، أصبح من الضروري أن تبقى بالرغم من لامعقوليتها. ولهذا كان من الخير، بصورة عامة، ان لا يتسامح المجتمع مع الأفعال التي تسيء اليها. ولا ريب أننا إذا فكرنا، بصورة مجردة، استطعنا البرهان على انه ليس هنالك من مبرّر يحمل المجتمع على تحريم الأكل من هذا اللحم او من ذاك، إن لم يكن هو في ذاته ضارًا. ولكن متى أصبح الهلع من هذا الغذاء جزءًا لا يتجزأ من الوجدان المشترك، فإنه لا يمكن ان يزول ما لم ترتخ الوشائج الاجتماعية، وهذا ما تشعر به النفوس السليمة، بصورة غامضة[٤٤].

والأمر كذلك في العقاب، فهو على الرغم من صدوره عن ردّ فعل آلي تمامًا، أو عن حركات عاطفية هي في أكثرها غير واعية، فإنه لا يمكن إلا أن يمثّل دورًا مفيدًا. وكل ما في الأمر أن هذا الدور ليس حيث نراه عادة. إنه لا يفيد او لا يفيد إلا بشكل ثانوي جدًا في إصلاح شأن المجرم، او في إرهاب من

٤٤. وهذا لا يعني أن علينا أن نحتفظ بمادة جزائية لمجرد أنها كانت، في وقت ما، تقابل عاطفة اجتماعية ما. إنه لا يبرّر وجودها إلاّ أن تكون هذه العاطفة حية قوية. فإذا هي زالت أو ضعفت، فلا شيء أسخف بل وأسوأ من الإبقاء عليها بصورة مصطنعة، وبالقوة، وقد يحدث أن يكون من الواجب أن نحارب عادة كانت شائعة، ولكنها لم تعد كذلك فضلاً من أنها تقاوم نشوء عادات جديدة ضرورية. ولكنه ليس علينا أن ندخل في مشكلة مثل هذا التبرير.

قد يستطيع تقليده ؛ ان فائدته ، من وجهتي النظر هاتين ، تبدو مشكوكًا فيها ، بحق ، وهي على كل حال تافهة . اما وظيفته الصحيحة فهي الاحتفاظ بسلامة الانسجام الاجتماعي بالإبقاء على كل ما للوجدان المشترك من حيوية . فلو أوذي هذا الشعور بمثل هذا العنف ، فإنه بالضرورة يفقد كل طاقته ، اذا لم يُثُرْ ردّ عاطفي من قبل المجتمع ، لترميم هذا الأذى ، وربما نشأ عن ذلك شيء من التراخي في التعاون الاجتماعي . وعلى ذلك فإنه يجب ان يثبت الوجدان المشترك وجوده بعنف حين يلقى من يعارضه ؛ وأحسن وسيلة لذلك هي ان يعبِّر عن النفور الإجماعي الذي تواصل الجريمة إشاعته ، بعمل أصيل ، لا يمكن أن يقوم إلا على عذاب يُفرَض على الفاعل . وهكذا فإن هذا العذاب ليس بمجرد قسوة مجانية ، على كونه نتاجًا ضروريًا للأسباب التي تحدثه . انه العلامة التي تشهد على أن المشاعر الجمعية ما زالت دومًا جمعية ، وان التقاء الأفكار على العقيدة نفسها ما زال كاملاً ، وبهذا نراه يرمم الأذى الذي ألحقته الجريمة بالمجتمع . ذلك هو السبب الذي من أجله يكون لنا الحق في القول ، إن على المجرم أن يتألم بنسبة جريمته ، وإن النظريات التي تَحرِم العقاب كل صفة تكفيرية ، تبدو لكثير من العقول ، هدامة للنظام الاجتماعي . ذلك أن هذه النظريات ، في الواقع ، لا يمكن أن تطبق إلا في مجتمع حُذف منه كل ما هو وجدان مشترك ، أو كاد . واذا لم يتوافر هذا الارضاء الضروري ، فإن كل ما يسمى بالضمير الخلقي يصعب الاحتفاظ به . وعلى هذا فإنه يمكن القول بشكل لا إغراب فيه بأن العقاب مُعَدٌّ خاصة للتأثير في الناس الطيبين ، اذ ما دام يفيد في التئام الجروح التي أصابت المشاعر الجمعية ، فإنه لا يستطيع ان يملأ هذا الدور ، إلا حيث تكون هذه المشاعر متوافرة ، وبالنسبة التي تكون فيها حية . لا ريب انه عندما يقي النفوس القلقة ، من ضعف جديد تصاب به الروح الجمعية ، فإنه يحول دون تكاثر الجرائم ، وبكلمة واحدة ، إن علينا ، اذا شئنا أن نكوِّن فكرة صحيحة عن العقاب ، أن نوفق بين النظريتين المتعارضتين اللتين أُدلي بهما حوله ، أي تلك التي ترى انه نوع من التكفير ، وتلك التي تجعله سلاحًا للدفاع عن النظام الاجتماعي .

ومن المؤكد في الواقع ، أن من شأنه ان يحمي المجتمع ، ولكن ذلك ينشأ عن انه تكفير ؛ ولئن كان عليه ان يكون تكفيرًا ، فليس ذلك لأن الألم يمحو الذنب ، تبعًا لما لا أدري من الخصائص السحرية ، ولكن ذلك لأنه لا يستطيع أن يُحدِثَ أثره المفيد اجتماعيًا ، إلا بهذا الشرط الوحيد[٤٥].

ويخلص لنا من هذا الفصل ان هناك تعاونًا اجتماعيًا ينشأ عن وجوده عدد من حالات الوجدان مشتركة بين كل أفراد المجتمع الواحد. وهذا التعاون هو الذي يصوره قانون الجزاء ماديًا ، في ما هو أساسي فيه على الأقل. ويتعلّق الجزء الذي يخصّ هذا التعاون ، في الاندماج الاجتماعي العام ، بسعة الجانب الاجتماعي الذي يضمه الوجدان المشترك وينظمه. وكلما ازدادت العلاقات التي يبدو فيها أثر الوجدان المشترك العام محسوسًا ، ازداد ما ينشئه هذا الوجدان من علاقات تصل الفرد بالرهط ، وبالتالي ازداد نشوء الانسجام الاجتماعي عن هذا المصدر ، وحمل طابعه. ثم إن عدد هذه العلاقات ، من ناحية أخرى ، هو نفسه متناسب مع عدد المواد القامعة. فاذا نحن حسبنا نسبة ما يمثله قانون الجزاء في الجهاز القضائي ، فإننا نستطيع في الوقت نفسه معرفة القيمة النسبية لهذا النوع من التعاون. صحيح اننا عندما نتبع هذا الأسلوب لا نحسب حساب بعض العناصر القائمة في الوجدان المشترك ، والتي تظلّ ، بحكم ضعف طاقتها أو قِلَّة تعيينها ، غريبة عن قانون الجزاء ، بالرغم من أنها تسهم في تأمين الانسجام الاجتماعي. وهذه العناصر هي تلك التي تحميها العقوبات الغامضة. والأمر كذلك في أجزاء القانون الأخرى. فليس فيها ما لا يكتمل بالعادات ، وبما أنه ليس هنالك من مبرر لفرض أن العلاقة بين القانون والعادات ليست واحدة في هذه الدوائر المختلفة ، فإنه ليس من خطر في أن يؤدي هذا الحذف إلى إفساد النتائج التي بنيناها على مقارنتنا هذه.

---

٤٥. عندما نقول ان العقاب ، كما هو اليوم ، له ما يبرر وجوده ، فإننا لا نعني بذلك انه كامل ، وانه لا يمكن تحسينه. ان من البديهي جدًا ، على العكس ، أنه ليس متلائمًا مع الدور الذي يقوم به إلاّ بشكل ناقص جدًا ، وذلك لأنه في أكثره نتيجة لأسباب ميكانيكية محضة. إن ما نقوله ليس إلاّ تبريرًا بصورة عامة جدًا.

الفصل الثالث

التعاون الناجم عن تقسيم العمل اي التعاون العضويّ

- ١ -

ان طبيعة الحد التعويضي نفسها تُبيِّن لنا بشكلٍ كافٍ أن التعاون الاجتماعي الذي يقابله هذا القانون، هو من نوع آخر تمامًا.

ان ما يتميَّز به هذا الحد، هو انه ليس بتكفير، بل انه يقتصر على «إعادة الأمور الى نصابها». فلا يُفرض على من اخترق هذا القانون او تجاهله ألمًا متناسبًا مع الأذى الذي أحدثه. وكل ما هنالك أنه يُحكم عليه بالخضوع لأحكام القانون. ولئن كان هنالك من أشياء أُحدثت، خلافًا للقانون، فإن القاضي يعيدها الى الوضع الذي كان يجب ان تكون عليه. انه يعبّر عن القانون ويعلنه، ولكنه لا يحكم بعقوبات. ذلك أن التعويض عن الضرر ليس له صفة عقابيّة، بل هو مجرد وسيلة للرجوع الى الماضي بقصد إعادته الى وضعه الطبيعي، بقدر الإمكان. صحيح ان السيد تارد قد اعتقد ان هنالك نوعًا من العقاب المدني في الحكم بتغريم النفقات، ذلك التغريم الذي يكون دومًا على حساب الجهة الخاسرة[١]. ولكن الكلمة، اذا حُملت على هذا المحمل، لم يعد لها إلا قيمة رمزية. إن وجود العقاب يقتضي، على الأقل، ان يكون هنالك تناسب بين العقاب والذنب، ولهذا فإن من الضروري أن تكون درجة خطورة الذنب قد

---

١. تارد، الإجرام المقارن، ص ١١٣، باريس، ألكان (Tarde, *Criminalité comparée*)

أُوضحت بشكل جدّي. ولكن الواقع هو أن الذي يخسر الدعوى، يدفع النفقات، حتى ولو كانت نيّاته سليمة، او حتى اذا لم يكن ذنبه سوى الجهل. وعلى ذلك فإن مبررات هذه القاعدة تبدو مختلفة تمامًا. فما دامت العدالة لا تبذل مجانًا، فإنه يبدو أن من الإنصاف ان يغرَّم نفقاتِ الدعوى مَن نشأت الدعوى بسببه. ومن الممكن بعد ذلك أن يساعد توقُّع هذه الخسائر على إيقاف المدعي المغامر، ولكن هذا لا يكفي لجعلها عقابًا. ان الخوف من ضياع الأموال الذي ينشأ عادة عن الكسل أو الإهمال، قد يساعد على جعل التاجر نشيطًا، مجدًا، ومع ذلك فإن ضياع الأموال ليس، بالمعنى الصحيح للكلمة، حدًا عقابيًا على أخطائه.

ثم ان عدم التقيّد بهذه القواعد ليس معاقبًا بأي عقاب شعبي غامض. ذلك ان المدعي الذي خسر دعواه لا يجد انه فقد كرامته، ولا يتلوّث شرفه. بل اننا نستطيع أن نتخيَّل هذه القواعد على غير ما هي عليه، دون أن نثور لذلك. إن التفكير بأن تترك جريمة القتل دون عقاب أمر يثير حفيظتنا، ولكننا نقبل بسهولة أن يتغير قانون الإرث، ويرى كثيرون أنه يمكن إلغاؤه أيضًا. إن هذا، على الأقل، أمر لا نأبى ان نناقش فيه. وكذلك فإننا نقبل ان يكون قانون الاستخدام او قانون فائدة رأس المال منظمًا على شكل آخر، وأن تكون واجبات البائع والشاري معيَّنة بشكل آخر، وان تُوزَّع الوظائف الادارية تبعًا لمبادئ أخرى. ولما كانت هذه الفرائض دون أي مقابل عاطفي لدينا، ولما كنا بالجملة لا نعرف بواعثها معرفة علمية، اذ إن هذا العلم لم ينشأ بعد، فإنها ليست بذات جذور عند أغلبية الناس بيننا. لا ريب أن هنالك، بعض الشذوذ. فإننا لا نقبل أن يكون التعاقد المخالف للعرف، أو المفروض بالقسر، او بالاحتيال، مما يلزم المتعاقدين، وعلى ذلك، فإن الرأي العام، عندما يجد حالات من هذا النوع، يكون أقل مبالاة مما كنا نقول منذ قليل، ويضيف لومه الى العقاب الجزائي. ذلك أن الميادين المختلفة في الحياة الخلقيّة ليست مفصولة تمامًا بعضها عن بعض، بل انها، بالعكس، متصلة، وبالتالي، فإن بينها مناطق متاخمة، نلاحظ فيها

صفات مختلفة قائمة معًا . ومع ذلك فإن ما قلناه سابقًا يظلّ صحيحًا في أغلب الأحوال . وفي هذا برهان على ان القواعد المؤَيدة بحدٍّ معوِّض ، إمّا أن تكون جزءًا من الوجدان المشترك ، وإما أن لا تكون منه إلا الجوانب الضعيفة . إن قانون الجزاء يقابل الشيء الذي هو القلب أو المركز من الوجدان المشترك ، اما القواعد الخلقيّة المحضة فإنها جزء بعيد عن المركز بعض البعد ، وأما القانون المعوِّض ، أخيرًا ، فإنه ينشأ في مناطق جدّ بعيدة عن المركز ويمتدّ بعيدًا وراءها . وكلما ازداد اقتصارًا على نفسه ، ازداد بعدًا عن الوجدان المشترك .

وفضلاً عن ذلك فإن هذه الصفة تصبح ظاهرة لنا ، من خلال الطريقة التي يعمل بها هذا القانون . فعلى حين ان قانون الجزاء يميل الى البقاء متناثرًا في المجتمع ، فإن القانون المعوِّض الصلحي (droit restitutif) يكوِّن لنفسه أجهزة متزايدة الاختصاص ، كالمحاكم القنصلية ، ومجالس العقلاء ، والمحاكم الإدارية مع مختلف أَنواعها . بل انه حتى في الجزء الأعمّ منه ، أي في القانون المدني ، لا يطبَّق إلا بفضل موظفين خاصين ، كالقضاة والمحامين ، الخ ، الذين أصبحوا أهلاً للقيام بهذا الدور بفضل ثقافة خاصة جدًا .

ولكن مهما يكن بعدُ هذه القواعد عن الوجدان ، فإنها لا تهمّ الأفراد وحدهم فحسب . ولو ان الأمر كذلك ، لما كان للقانون المعوِّض من عنصر مشترك بينه وبين التعاون الاجتماعي اذ إن العلاقات التي ينظمها تصل الأفراد بعضهم ببعض ، من غير ان تربطهم بالمجتمع . وتكون مجرد حوادث في الحياة الخاصَّة ، كروابط الصداقة ، مثلاً . ولكنه ليس بصحيح ان المجتمع غريب عن هذه الدائرة من الحياة القضائية . صحيح ان المجتمع ، بوجه عام ، لا يتدخل فيها من تلقاء نفسه ، وبعفوية حركته ، بل يجب ان يطلب ذلك اليه من قبل المعنيين بها ، ولكن تدخّله على كونه قد أثير إثارة ، يَظلّ المحرك الأساسي للآلية ، اذ إنه هو وحده الذي يجعلها تتحرك . انه هو الذي يصدر حكم القانون عن طريق ممثليه .

ولقد ذهب بعضهم ، مع ذلك ، إلى أنه ليس لهذا الدور من صفة اجتماعية صحيحة ، بل انه يقتصر على دور الموفّق بين المصالح الخاصة ، وأن كل فرد

بالتالي ، يملك القيام بهذا الدور ، وانه اذا كان المجتمع يأخذه على عاتقه ، فذلك لتسهيل الأُمور. ولكن ما من شيء هو أقلّ صحة من جعل المجتمع نوعًا من الحكم الثالث بين الطرفين. وعندما يتدخّل المجتمع ، فإنه لا يتدخّل للتوفيق بين المصالح الفردية ؛ انه لا يبحث عن الحلّ الأفضل للمتخاصمين ، ولا يقترح عليهم حلاً وسطًا ، بل إنه يطبق القواعد العامة والتقليدية للقانون ، على الحالة الخاصة المعروضة عليه. ولكن القانون شيء اجتماعي بالدرجة الأولى ، وله موضوع آخر مختلف جدًا عن مصلحة المتداعين. وهذا القاضي الذي ينظر في طلب من طلبات الطلاق ، لا يهتمّ بأن يعرف ما اذا كان هذا الطلاق شيئًا مرغوبًا فيه ، بالنسبة الى الزوجين ، ولكنه يبحث عما اذا كانت الأسباب المذكورة في الطلب مما يدخل في إحدى المواد المقررة في القانون.

ولكن علينا ، إذا أردنا تقدير أهميّة الأثر الاجتماعي ، ألا نكتفي بملاحظة ساعة تطبيق الحدّ ، حيث تكون العلاقة المضطربة قد أُعيدت إلى ما كانت عليه ، بل أن نلاحظه أيضًا عندما يتقرّر.

والحق أن هذا الأثر ضروري ، إما لإنشاء ، وإما لتعديل عدد من العلاقات الحقوقية التي ينتظمها هذا القانون والتي لا تكفي موافقة من يهمهم الأمر لا لإنشائها ولا لتغييرها. وكذلك شأن العلاقات التي تتّصل بأوضاع الأشخاص ، خاصة. فعلى الرغم من ان الزواج عقد ، فإن الزوجين لا يستطيعان لا إنشاءه ولا إلغاءه حسب رغباتهما. والأمر كذلك في كل العلاقات العائلية الأخرى ، ومن باب أولى ، في كل العلاقات التي ينظّمها القانون الاداري. صحيح ان الواجبات التعاقدية المحضة يمكن أن تنشأ وان تنحلّ بمجرد اتفاق الارادات. ولكن يجب ان لا ننسى أنه إذا كان للعقد أن يَصل ويُلزم ، فإن المجتمع هو الذي يهبه هذه السلطة. وافرض ان المجتمع لا يمحض تأييده للإلزامات العقدية ؛ فإن هذه تصبح عندئذٍ مجرد وعود ليس لها أية سلطة إلا السلطة الخلقيّة[٢]. كل عقد يقتضي

٢. وكذلك فإن هذه السلطة الأخلاقية إنما تنشأ عن العادات ، أي عن المجتمع.

إذن أن يكون وراء الاطراف المتعاقدة ، مجتمع مستعد كل الاستعداد للتدخل كي يؤمن احترام العقود المقررة ، وكذلك فإنه لا يهب هذه القوة المرغمة إلا للعقود التي لها في ذاتها قيمة اجتماعية ، أي لتلك التي تنسجم مع القواعد القانونية. وسنرى أيضًا ان تدخل المجتمع هذا قد يكون أكثر إيجابية. وعلى ذلك فإنه ماثل في كل العلاقات التي يعيِّنها القانون المعوِّض ، وحتى في تلك العلاقات التي تبدو خاصة جدًا. وإذا كان مثولُه هذا غيرَ محسوس ، في الأحوال العادية ، على الأقل ، فليس يعني ذلك أنه ليس بأساسي[٣].

ولما كانت القواعد المؤيدة بحق التعويض ، غريبة عن الوجدان المشترك ، فإن العلاقات التي تنشئها ليست من النوع الذي يصيب كل الناس ، من غير تمييز ، ومعنى ذلك انها تتقرر مباشرة ، لا بين الفرد والمجتمع ، بل تصيب فئات محدودة وخاصة من المجتمع ، فتصلها في ما بينها. ولكن لما كان المجتمع غير بعيد عنها ، فإنه يجب ان يكون مهتمًا بها ، كثيرًا أو قليلاً ، وأن يتأثر بنتائجها. وعندئذٍ نراه يتدخل فيها قليلاً أو كثيرًا ، وبقوة أو بضعف – تبعًا لشدّة تحسّسه بها – وذلك عن طريق الأجهزة الخاصة المكلفة بتمثيله. وعلى ذلك فإن هذه العلاقات تبدو مختلفة جدًا عن تلك التي ينتظمها قانون الجزاء ، إذ ان هذه الاخيرة تصل مباشرة ، ومن غير وسيط ، بين الوجدان الفردي والوجدان الجمعي ، أي بين الفرد والمجتمع.

إلا ان هذه العلاقات يمكن ان تتّخذ صورتين مختلفتين كل الاختلاف. فهي أحيانًا سلبية ، تقوم على مجرد الامتناع عن التدخل ، وهي أحيانًا ايجابية أو تعاونية. ويقابل هاتين الفئتين من القواعد التي تنشئ جملة العلاقات الأولى وجملة العلاقات الثانية ، نوعان من التعاون الاجتماعي ، يجب التمييز بينهما.

---

٣. إن علينا أن نكتفي هنا بهذه الإشارات العامة ، المشتركة بين كل صور القانون المعوِّض. وسنرى في مكان آخر (الكتاب نفسه ، الفصل السابع) براهين عديدة على صحة هذه الحقيقة في ما يتعلق بذلك الجزء من القانون الذي يقابل التعاون الذي يُنشئه تقسيم العمل.

— ٢ —

ان العلاقة السلبية التي تصلح أَن تكون نموذجًا للعلاقات الأخرى ، هي العلاقة التي تصل الشيء بالشخص.

والحق ان الأشياء تؤلف جزءًا من المجتمع ، كالأشخاص تمامًا ، وهي تمثّل فيه دورًا قائمًا بذاته ، ولهذا كان من الضروري أن توضح علاقاتها بالجهاز العضوي الاجتماعي ، فيمكن القول اذن إن هنالك تعاونًا بين الأشياء التي تؤدي بحكم طبيعتها الخاصّة الى التعبير عن نفسها بنتائج حقوقية ذات صفة خاصة.

ويميز علماء القانون، في الواقع ، بين نوعين من الحقوق: ويسمّون الأولى باسم «الحقوق العينيَّة» ، ويسمّون الثانية باسم «الحقوق الشخصية» فحق الملكية والرهن من النوع الأول ، أما حق الدين ، فهو من النوع الثاني . والذي يميز الحقوق العينية ، هو أنها تنشئ حق الأفضلية والتبعية . وفي هذه الحال يكون حقي على الشيء مانعًا لكل حق آخر قد يأتي فيستقرّ بعد حقي . فلو أن ملكية ما ، مثلاً ، رُهنت لدى دائنين بالتتابع ، فإن الرهن الثاني لا يملك ان يضعف حقوق الرهن الأول بشيء . ومن ناحية أخرى ، اذا باع مديني الشيء الذي لي عليه حق الرهن ، فإن رهني لا يصيبه شيء ، ولكن المالك الآخر مضطرّ إما الى أن يدفع ما لي عليه من حقوق ، وإما ان يخسر ما كسبه . ولكن لكي يكون الأمر على ما ذُكر ، فإنه يجب أن تصل القاعدة الحقوقية مباشرة ، ومن دون أي وسيط ، بين هذا الشيء المعيَّن ، وبين شخصيتي الحقوقية . وهذا الوضع الممتاز هو نتيجة للتعاون الخاص بالأشياء . واذا كان الحق شخصيًا ، فالأمر بالعكس ، ذلك ان الشخص المدين لي ، يستطيع إذا هو استدان من جديد من الآخرين ، أن يشرك معي دائنين آخرين ، حقهم يساوي حقي ، وعلى الرغم من ان ثروات مديني قد تكون كلها مرهونة لديَّ ، فإنها — اذ هو تركها لغيره — تخرج من رهني بخروجها من ثروتي . والسبب في ذلك هو انه ليس هنالك من علاقة خاصة بين هذه

الثروات وبيني، ولكن بين شخص مالكها وشخصي نفسه[٤].

ونلاحظ هنا ما يقوم عليه هذا التعاون الفعلي. انه يصل الأشياء مباشرة بالأشخاص، ولا يصل الأشخاص في ما بينهم. ويمكن للشخص، آخر الأمر، أن يمارس حقًّا عينيًّا، وهو يظنّ انه وحيد في العالم، غاضًّا النظر عن الناس الآخرين، وبالتالي فإنه لما كانت الأشياء مندمجة بالمجتمع عن طريق الأشخاص وحدهم، فإن التعاون الذي ينشأ عن هذا الاندماج انما هو تعاون سلبيّ تمامًا. وهو لا يحمل الإرادة على الاتجاه الى غايات مشتركة، بل يقتصر على جعل الأشياء تدور بنظام حول الإرادات. ولما كانت الحقوق العينيَّة، محدّدة بهذا الشكل، فإنها لا تدخل في نزاع؛ لقد زال الخصام، ولكنه ليس هنالك من تآزر فعّال، وليس هنالك من إجماع (consensus). وافرض الآن هذا الاتفاق على أكمل ما يمكن، وعندئذٍ سنرى الجماعة التي يسود فيها – ان كان يسود وحده – تشبه مجموعة نجميَّة ضخمة يتحرك فيها كل كوكب في فلكه دون أن يُخِل بحركات الكواكب الأخرى. وعلى ذلك فإن مثل هذا التعاون لا يجعل من العناصر التي يُقرِّبها بعضَها من بعض، كلاً قادرًا على العمل الجماعي؛ إنه لا يساعد أية مساعدة على إنشاء وحدة الجسم الاجتماعي.

ومن السهل، ممّا تقدم، أن نعيِّن في القانون المعوض، ذلك الجزء الذي يقابله هذا التعاون: انه جملة الحقوق العينيَّة، إلا أن التعريف الذي عرفنا به هذه الحقوق يحملنا بذاته على أن نرى في حق التملّك النموذج الكامل لهذه الحقوق. والحق أن أكمل علاقة يمكن ان توجد بين الشيء والشخص، هي تلك التي تجعل الأول تحت التصرف المطلق للثاني. إلا ان هذه العلاقة نفسها شديدة التعقيد، ويمكن لمختلف العناصر التي تتألف منها أن تصبح موضوعًا لعدد يساويها

---

٤. لقد قيل أحيانًا، إن صفة الأب وصفة الابن، الخ، كانت موضوعٍ حقوق فعلية (V. Ortolan, *Instituts*, I,660). ولكن هذه الصفات ليست إلاّ رموزًا مجردةً لحقوق مختلفة بعضها فعلي (من الأب على ثروة أبنائه القاصرين، مثلاً) وبعضها شخصيّ.

من الحقوق العينيَّة الثانوية ، كحق الانتفاع ، والخدمات ، والاستعمال والسكن. وعلى ذلك فإنه يمكن القول بالجملة إن الحقوق العينية تشتمل على حق التملك في أشكاله المختلفة (كالملكية الأدبية ، والفنية ، والصناعية ، والأموال والعقارات) وأنماطه المختلفة ، كما ينظمها الكتاب الثاني من مجموعة قوانيننا المدنيَّة. ويعترف قانوننا ، خارج حدود هذا الكتاب ، بأربعة حقوق عينيّة ، لكنها ليست إلا حقوقًا مساعدة ، أو بدائل ممكنة عن الحقوق الشخصية ، وهي الرهن (Le gage) ، والرهن لقاء أجور عقار (L'antichrèse) ، وحق الشفعة (Le privilège) ، والتأمين (L'hypothèque) (المواد ٢٠٧١ – ٢٢٠٣). ومن المناسب ان نضيف اليها كل ما يتعلّق بحق الإرث ، وحق الوصية ، وبالتالي ، بحق الغياب ، وذلك لأنه ، ينشئ ، عندما يكون صريحًا ، نوعًا من الإرث المؤقت. والحق ان الإرث هو شيء أو مجموعة أشياء يملك فيه الورثة وأصحاب الحقوق ، حقًا فعليًا ، سواء أكان هذا الحق مما يكتسب ، مباشرة ، لدى موت المالك ، أم كان لا يتمّ إلا بعد عمل قضائي ، على مثل ما يحدث للورثة الهامشيين أو لأصحاب الحقوق بصفة خاصة. وتتقرّر العلاقة الحقوقية ، في كل هذه الأحوال ، لا بين شخص وشخص آخر ، ولكن بين شخص ما وشيء ما. والأمر كذلك في الهبة المذكورة في الوصية ، وهي صورة من حق المالك الفعلي بالتصرف بأمواله ، أو بالجزء الحرّ منها على الأقل.

إلا ان هنالك علاقات تقوم بين شخص وشخص آخر ، وهي ان لم تكن عينيَّة ، فإنها مع ذلك في مثل سلبية العلاقات الأخرى ، وهي تعبّر عن تعاون مماثل.

وأول ما يذكر هو تلك العلاقات التي تنشأ لدى ممارسة الحقوق العينية الحقيقية. والواقع انه لا بدّ من أن تؤدي ممارسة هذه الحقوق الأخيرة أحيانًا ، إلى جعل مالكيها يتقابلون في ما بينهم. مثال ذلك ، عندما ينضاف شيء الى آخر ، فإن مالك الشيء الذي يعتبر رئيسيًا يصبح مباشرة مالكًا للشيء الثاني ، غير ان عليه أن «يدفع للآخر قيمة الشيء الذي ضُمّ» (المادة ٥٦٦). وهذا الإلزام بالبداهة شيء شخصي ، وكذلك فكل مالكٍ لجدار مشترك ويريد أن يهدمه ،

ملزم بأن يدفع لشريكه في الملك تعويضًا عن النفقات (المادة ٦٥٨). ثم ان الموصى له بصفة خاصَّة، ملزم بأن يتجه الى الموصى له العام، للحصول على الشيء الموصى به، على الرغم من أن له حقًا بهذا الشيء منذ وفاة الموصي (المادة ١٠١٤). غير ان التعاون الذي تعبِّر عنه هذه العلاقات ليس بالشيء الذي يختلف عن ذاك الذي كنا نتحدث عنه منذ قليل. ولا تتقرّر هذه العلاقات، في الواقع، إلا للتعويض عن ضرر، او للوقاية منه. ولو أن كل صاحب حق عيني يمارس حقه هذا من غير ان يتجاوز حدوده قط، لما كان هنالك مجال لأية علاقة حقوقية. ولكن ما يحدث دومًا هو أن هذه الحقوق المختلفة تكون متداخلة بعضها في بعض، بحيث لا يمكن إبراز واحد منها من غير ان نتجاوز حدود الحقوق المجاورة. فهنا يكون الشيء الذي لي فيه حق، بين يدي شخص آخر، وهذا ما يحدث في الوصايا. وهناك لا أستطيع أن أتمتع بحقي دون أن أُضر بحقوق الآخرين، وتلك هي حال الحق في بعض الوجائب (servitudes) واذن فلا بدّ من إنشاء بعض العلاقات لترميم الأضرار، اذا هي حدثت او لمنع حدوثها. غير انه ليس فيها من شيء إيجابي. انها لا تحمل الأشخاص الذين تصل بينهم على التعاون، انها لا تقتضي منهم أي تآزر، بل هي تعيد، في الشروط الجديدة التي حدثت، ذلك التعاون السلبي الذي جاءت الظروف فأفسدت عمله أَو تبقي عليه. وليس من شأنها ان لا تُوَحِّد، فحسب، بل إنها لا تقوم الا لكي تزيد في فصل ما هو مجتمع بحكم طبيعة الأشياء، ولكي تعيد وضع الحدود التي اخترقت، وترجع كلاً إلى دائرته الخاصة. إنها شبيهة بعلاقات الشيء بالشخص، شبهًا حمل منشئي القانون المدني على أن لا يفسحوا لها مجالاً خاصًا، بل إنهم بحثوها مع غيرها من الحقوق العينيَّة.

وأخيرًا فإن للالتزامات التي تنشأ عن الجنحة أو عن شبه الجنحة مثل هذه الصفة تمامًا[٥]. والواقع انها تلزم كلاً بترميم الضرر الذي أوقعه بخطئه، في المصالح

---

٥. المواد ١٣٧٢ – ١٣٨٦ من القانون المدني – ويمكن أن نضيف إليها المواد المتصلة بتكرار الـ indû.

المشروعة للآخرين. وعلى ذلك فإنها شخصية، ولكن التعاون الذي تقابله هو بالبداهة سلبي، لأنه لا يقوم على تقديم خدمات، بل على منع الضرر. ثم ان العلاقة التي تنشأ هذه الالتزامات عن انقطاعها، علاقة خارجية جدًا. وكل ما هنالك من فرق بين هذه العلاقات والعلاقات السابقة، هو ان الانقطاع، في إحدى الحالتين، ينشأ عن الخطإ، أما في الثانية فإنه ينشأ عن ظروف محددة ومعيَّنة بالقانون. ولكن النظام المختلّ واحد، وهو لا ينشأ عن التعاون، بل عن محض الامتناع عن الفعل[٦]. وعدا ذلك فإن الحقوق التي ينشئ الاضرار بها هذه الالتزامات، هي نفسها حقوق عينيَّة، إذ انني أملك جسمي، وصحتي، وشرفي، وسمعتي، كما أملك الأشياء المادية التي تخضع لي.

والخلاصة، ان القواعد المتصلة بالحقوق العينيَّة وبالعلاقات الشخصية التي تتقرّر بسببها تؤلف نظامًا محدَّدًا ليس من وظيفته ان يصل بين مختلف أقسام المجتمع، بل على العكس، ان يجعلها متباعدة، وان يؤكّد بوضوح على الحواجز التي تفصل بينها. وعلى ذلك فهو لا يقابل علاقة اجتماعية إيجابية، هذا فضلاً عن ان تعبير «التعاون السلبي» الذي نستخدمه ليس دقيقًا كل الدقة. انه ليس بتعاون حقيقي، له كيان خاص، وطبيعة خاصة، بل هو الجانب السلبي من كل نوع من أنواع التعاون. وأول شرط يجب ان يتوافر لأَن يكون كلّ شيءٍ منسجمًا، هو ان لا تصطدم الأقسام التي تؤلفه في حركات متعارضة. ولكن هذا الاتفاق الخارجي لا ينشئ الانسجام فيه، بل هو، على العكس، يقتضيه. ولا يكون التعاون السلبي ممكنًا إلا حيث يوجد تعاون آخر، من طبيعة إيجابية، ويكون التعاون السلبي حاصلاً له وشرطًا فيه.

والواقع أن حقوق الأفراد، سواء أكانت على أنفسهم أو على الأشياء، لا

---

٦. ان المتعاقد الذي يخلّ بالتزاماته هو نفسه أيضًا ملزم بالتعويض على الفريق الآخر. ولكن التعويضات في هذه الحال، تبدو كمؤيد لعلاقة إيجابية. وليس من واجب المخلّ بالعقد أن يدفع التعويض، لأنه قد أحدث ضررًا بالفريق الآخر، بل لأنه لم يفِ بما وعد.

يمكن أن تتعيَّن إلا بحكم بعض الاتفاقات والتنازل المتبادل ، اذ إن كل ما يمنح للبعض ، يتنازل الآخرون عنه بالضرورة . ولقد قيل أحياناً انه يمكن استنتاج المدى الطبيعي لتطوّر الفرد ، اما من مفهوم الشخصية الانسانية (كانت) ، واما من فكرة الجهاز العضوي الفردي (سپنسر) . وهذا ممكن ، على الرغم من ان دقّة هذه الاستدلالات شيء مشكوك فيه جدًا . وعلى كل حال ، فإن الشيء المؤكد ، هو ان النظام الخلقي لم يقم – في التطور التاريخي – على مثل هذه الاعتبارات المجردة . والحقيقة انه لكي يكون الانسان قد اعترف ببعض الحقوق للآخرين اعترافاً فعليًّا ، لا في المستوى النظري فحسب ، فإنه كان عليه ان يوافق على تضييق حقوقه هو ، وبالتالي فإن هذا التضييق المتبادل لم يكن ليتمّ إلا في جوّ من التفاهم والوفاق . ولكن إذا فرضنا وجود عدد كبير من الأفراد ، ليس بينهم علاقات سابقة ، فيجب ان نتساءل ما هو السبب الذي قد يحملهم على قبول هذه التضحيات المتقابلة؟ أيكون ذلك هو الحاجة الى العيش بسلام؟ ولكن السلام ليس في ذاته بالشيء المرغوب فيه أكثر من الحرب . ذلك ان لهذه غرمًا وغنمًا . أوَ لم توجد شعوب ، بل ألا يوجد في كل زمان أفراد ،كلّ هواهم الحرب ؟ ثم ان الغرائز التي ترويها الحرب ليست بأقل قوة من تلك التي يرويها السلم . لا ريب ان الإرهاق قد يحمل الناس على التهادن فترة ما ، ولكن هذه الهدنة البسيطة ، لا يمكن ان تدوم أكثر من التعب المؤقت الذي دَفَعَ اليها . ومن الأَولى أن يكون الأمر كذلك في النتائج التي يسفر عنها انتصار القوة وحده ، انها حوادث مؤقتة كالمعاهدات التي تنتهي بها الحروب الدولية . وليس الناس بحاجة الى السلم إلا بمقدار ما يكونون في الأصل مؤتلفين بحكم علاقة اجتماعية معينة . والحق ان العواطف التي تجعلهم في هذه الحال ، يتحابون في ما بينهم ، تعدِّل بطبيعة الحال من نزوات الأنانية ، وكذلك المجتمع الذي يضمّهم ، فإنه ما دام لا يستطيع الحياة إلا اذا لم يكن ، في كل لحظة ، معرّضًا لهزات الصراع والخصومات فإنه ، في العادة ، يضغط بكل ثقله على أفراده ليرغمهم على قبول التضحيات المتقابلة . صحيح اننا نرى أحياناً بعض المجتمعات المستقلة ، تتفق في ما بينها لتعيين مدى

حقوق كلّ منها على الأشياء. ولكن عدم الاستقرار الذي تتصف به هذه العلاقات، هو أفضل برهان على ان التعاون السلبي لا يستطيع ان يقوم بنفسه. ولئن بدا أن لهذا التعاون اليوم، بين الشعوب المتمدنة، قوة أكبر، ولئن كان هذا الجزء من القانون الدولي الذي ينظّم ما يمكن ان يسمّى بالحقوق العينية للجماعات الاوروبية، أعظم تأثيرًا مما كان عليه من قبل، فذلك لأن مختلف شعوب اوروبا هي اليوم أقل استقلالاً بعضها عن بعض، مما كانت عليه حالها من قبل. وذلك لأنها، من بعض النواحي، تؤلف كلها جزءًا من مجتمع واحد، قد يكون غير منسجم اليوم كل الانسجام - وهذا صحيح - ولكنه يزداد شعورًا بذاته بالتدريج. وليس ما يسمَّى بالتوازن الأوروبي إلا بداية تنظيم لهذا المجتمع.

إن من المألوف التمييز بعناية بين العدالة والرحمة، أي بين مجرد احترام حقوق الآخرين وكل عمل يتجاوز مجرد هذه الفضيلة السلبية. فكأن هنالك نوعين من التقاليد يمثّلان طبقتين مستقلتين من الأخلاق تكوِّن العدالة الركيزة الأَساسيّة لها وتصبح الرحمة منهما التاج. ويبدو ان هذا التمييز جذري الى درجة يرى معها أنصار نوع معيَّن من الأخلاق، أن العدالة وحدها هي الضرورية لحسن انتظام الحياة الاجتماعية. أما التجرد فلن يكون إلاَّ فضيلةً خاصة، من الخير للفرد أن يتصف بها، ولكن المجتمع يستطيع الاستغناء عنها وكثيرون لا ينظرون بدون قلق الى تدخّلها في شؤون الحياة العامَّة. ويلاحظ مما تقدم ان هذا المفهوم قليل الانسجام مع الوقائع. والحقيقة انه لكي يعترف الناس بعضهم لبعض بشيء من الحقوق، يضمنونها لبعضهم، فإنه لا بدّ لهم أولاً من أن يتحابوا، وأن يحرص بعضهم على بعض، لسبب ما، وان يحرصوا جملة على المجتمع الذين هم من أعضائه. إن العدالة تفيض بالرحمة، واذا شئنا استعمال تعابيرنا قلنا ان التعاون السلبي ليس إلا شبهًا منبثقًا عن تعاون آخر ذي طبيعة إيجابية، انه صدى للعواطف الاجتماعية التي تنشأ عن مصدر آخر في دائرة الحقوق العينيَّة. وعلى ذلك فإنه ليس في هذا التعاون السلبي، من شيء خاص، بل هو الرفيق الضروري لكل نوع من أنواع التعاون. ولذلك فإنه يلاحظ بالضرورة في كل

مكان يعيش فيه الناس حياة مشتركة ، سواء أكانت هذه نتيجة تقسيم العمل ، او نتيجة ميل الشبيه الى الشبيه.

– ٣ –

واذا نحن حذفنا من القانون التعويضي جملة القواعد التي انتهينا الآن من الحديث عنها ، فإن ما يبقى منه ، يؤلف نظامًا ليس بأقل وضوحًا من النظام السابق ، وهو يشتمل على قانون العلاقات الشخصية (قانون الأسرة ، وقانون الالتزامات ، والقانون التجاري ، وقانون أصول المحاكمات (droit des procédures) ، والحقوق الادارية والحقوق الدستورية). والعلاقات التي تنظمها هذه القوانين من طبيعة أخرى غير السابقة ، انها تعبّر عن تآزر إيجابي ، أو عن تعاون يشتق بالدرجة الأولى من تقسيم العمل.

اما المسائل التي يحلها قانون الأسرة ، فيمكن إرجاعها الى النموذجين التاليين:

١. من هو المكلف بمختلف الوظائف العائلية؟ من هو الزوج ، من هو الأب ، من هو الابن الشرعي ، من هو الوصي ، الخ؟

٢. ما هو النموذج الطبيعي لهذه الوظائف ، وما هي العلاقات بينها؟

وتتعلّق بالقضايا الأولى جملة التدابير التي تعيِّن الصفات والشروط المطلوبة لعقد الزواج ، والشكليات الضرورية لكي يكون الزواج مشروعًا ، وشروط البنوة المشروعة ، والطبيعية ، والتبني ، والطريقة التي ينبغي ان تتبع في اختيار الوصي.

وعلى العكس ، فإن السؤال الثاني هو موضوع البحث في الفصول المتعلقة بالحقوق والواجبات الخاصة بكل من الزوجين ، وبحالة علاقاتهما ، عند الطلاق ، بإبطال الزواج ، أو بانفصال الزوجين والثروات ، وبالحقوق الأبوية ، وآثار التبني ، وإدارة الوصي ، وعلاقاته مع اليتيم ، ودور مجلس الأسرة تجاه الاثنين ، ودور الأقرباء في حالات المنع ، والمجلس القضائي.

وعلى ذلك فإن موضوع هذا القسم من القانون المدني ، هو تعيين الطريقة التي تتوزّع بها مختلف الوظائف العائلية ، وما يجب ان تكون عليه في علاقاتها المتبادلة. وهذا يعني أن يعبَّر عن التعاون الخاص الذي يجمع بين أفراد الأسرة ، تبعًا لتقسيم العمل العائلي. صحيح انه ليس من المعتاد أن نتصور الأسرة من هذه الناحية ، والغالب على الظن أن ما ينشئ الانسجام العائلي ، هو على الحصر ، وحدة العواطف والمعتقدات. والحق ان بين أفراد الرهط العائلي أشياء مشتركة ، هي من الكثرة بحيث نذهل بسهولة عن الصفة الخاصة للواجبات المفروضة على كل منهم. وهذا ما كان يحمل أوغست كونت على القول إن الاتحاد العائلي «يبعد كل تفكير في تعاون مشترك ومتصل من أجل تحقيق هدف ما»[٧]. غير ان التنظيم الحقوقي للأسرة ، الذي أشرنا باختصار الى خطوطه الأساسية ، مما يبرهن على وجود هذه الفروق الوظيفية وأهميتها. وليس تاريخ الأسرة ، منذ أصولها ، الا حركة متواصلة من التميُّز ، انفصلت خلالها بالتدريج هذه الوظائف المختلفة ، التي كانت من قبل ممتزجة ومختلطة بعضها ببعض ، وتكوَّنت على حدة ، وتوزعت بين الأقرباء تبعًا للجنس والعمر ، وما بينهم من علاقات ، بحيث جعلت من كل منهم موظفًا خاصًا في المجتمع المنزلي[٨]. وان تقسيم العمل العائلي ليس ظاهرة عرضية او ثانوية ، بل هو شيء يسيطر على كل التطوّر العائلي.

وليست علاقة تقسيم العمل بقانون العقود بأقل من ذلك وضوحًا.

والحق ان العقد هو أحسن تعبير حقوقي عن التعاون. صحيح أن هنالك عقودًا تدعى بعقود الإحسان ، لا يرتبط بها إلا أحد الطرفين. فإذا أعطيتُ الآخرين شيئًا ، دون شروط ، أو تعهدتُ مجانًا بحفظ أمانة او القيام بمهمة ، فإنني ينجم عن ذلك عليّ التزامات واضحة ومعيَّنة. غير انه ليس هنالك من تعاون حق بين المتعاقدين ، اذ لا تكاليف الا على جانب واحد ، ومع ذلك فان التآزر ليس

---

٧. دروس في الفلسفة الوضعيّة ، الدرس الرابع ، ص ٤١٩.

٨. تقرأ بعض التفاصيل حول هذه النقطة ، في الكتاب نفسه ، الفصل السابع.

غريبًا عن هذه الظاهرة. انه مجاني ووحيد الجانب. وما هي الهبة، مثلاً، ان لم تكن مبادلة دون وجائب متقابلة؟ وعلى ذلك فإن هذا النوع من العقود ليس إلا لونًا من ألوان العقود التعاونية حقًا.

ثم انها بعد ذلك قليلة جدًا، إذ إن عقود الإحسان لا تتعلق إلا استثناءً بالتنظيم القانوني. أما العقود الأخرى وهي الأكثرية الضخمة، فإن الوجائب التي تنشأ عنها، إما ان ترتبط بوجائب متقابلة، واما ان تنشأ عن خدمات سالفة. وما يتعهد به أحد الفرقاء، انما ينشأ عن التعهد الذي يأخذه الفريق الآخر على عاتقه، أو عن خدمة قد قام بها هذا الآخر[٩]. ولكن هذا التقابل لا يكون ممكنًا إلا حيث يوجد التعاون، وهذا لا يقوم إلا حيث يكون تقسيم العمل. ان التعاون في الواقع، هو توزُّع أقسام العمل المشترك. واذا كانت هذه الأقسام متشابهة بالكيف، على حاجتها بعضها الى البعض الآخر، فان تقسيم العمل يكون بسيطًا أو من الدرجة الأولى. واذا كانت من طبيعة مختلفة، فهنالك تقسيم العمل المركب، او الاختصاص الحق.

وهذه الصورة الأخيرة من التعاون هي أعمّ الصور تعبيرًا عن العقد. والعقد الوحيد الذي يشتمل على معنى ثانٍ، انما هو عقد الشركة، وربما كان كذلك عقد الزواج، من حيث انه يعين إسهام كل من الزوجين في النفقات البيتيَّة. وفضلاً عن ذلك فإنه لكي يكون الأمر على ما ذكر، لا بد أن يَضَع عقدُ الشرِكة، كل المشتركين في المستوى ذاته، وان تكون علاقاتهم متماثلة، وتكون وظائفهم الوظائف نفسها، وهذه حالة لا تعرض لنا أبدًا على هذه الصورة في العلاقات الزوجية، تبعًا لتقسيم العمل الزوجي. ولكن لنضع مقابل هذه الأنواع النادرة جملة العقود التي تهدف إلى التوفيق في ما بين الوظائف الخاصة والوظائف المختلفة، كالعقود بين الشاري والبائع، وعقود أرباب العمل مع العمال، والمالكين مع المستأجرين، وبين الدائن والمدين، وبين مودع الأمانة والمأمون

---

٩. مثال ذلك حالة الدين بالفائدة.

عليها ، وبين صاحب الفندق والنزيل ، وبين الوكيل والموكّل ، وبين الدائن وتأمين المدين ، الخ . إن العقد ، بصورة عامة ، هو رمز المبادلة ، وهكذا فإن سپنسر استطاع ، لا بغير حق ، أن يسمي تبادل المواد الذي يتمّ في كل لحظة بين مختلف أقسام الجسم الحي ، باسم « العقد الفيزيولوجي »[١٠] . ولكن من الواضح ان المبادلة تقتضي دومًا شيئًا من تقسيم العمل ، المختلف الاتساع . صحيح ان للعقود التي اتينا على ذكرها صفة عامة بعض الشيء . ولكنه يجب أن لا ننسى أن القانون لا يعيِّن إلا الأطر العامة ، والخطوط الكبرى للعلاقات الاجتماعية ، أي تلك التي تبدو متماثلة في الدوائر المختلفة من الحياة الجمعية . وهكذا فإن كل نوع من أنواع هذه العقود يقتضي طائفة أخرى منها ، أضيق مجالاً ، وكأنه فيها الطابع المشترك ، فضلاً عن كونه الناظم العام ، غير ان العلاقات هناك تقوم بين وظائف أَخصّ . وعلى ذلك ، فإن هذا المخطط ، على ما فيه من بساطة نسبية ، يكفي لإظهار التعقيد اللامتناهي للحوادث التي يلخصها .

ان تَخصُّص الوظائف هذا يبدو أكثر وضوحًا أيضًا في القانون التجاري الذي ينظم بالدرجة الأولى جملة العقود الخاصة بالتجارة ، كالعقود بين الوكيل التجاري وموكله ، وبين صاحب العربة والمرسل ، وبين حامل كتاب الاعتماد والساحب ، وبين صاحب الباخرة ومدينيه ، وبين قائد الباخرة ورائدها والسدنة ، وبين مؤجر الباخرة ومستأجرها وبين الدائن والمدين وبين المؤمِّن والمؤمَّن عليه ، ولكننا هنا أيضًا ، نجد فاصلاً كبيرًا بين ما للمقتضيات الحقوقية من شمول نسبي ، وما بين تنوّع الوظائف الخاصة ، التي تُنظَّم بها ، كما تبرهن على ذلك أهمية العرف والعادة في القانون التجاري .

وعندما لا ينظّم القانون التجاري عقودًا بالمعنى الصحيح ، فإنه يعيِّن ماذا يجب ان تكون عليه بعض الوظائف الخاصة ، كوظيفة صارف الاعتماد ، والمفاوض ، والرائد وقاضي التصفية في حالة الإفلاس ، وكل ذلك بغية تأمين

---

١٠. أُسس الأخلاق التطورية ، ص ١٢٤ ، باريس (Bases de la morale évolutionniste).

التعاون بين جميع أقسام الجهاز التجاري.

أما قانون أصول المحاكمات - سواء أكانت جنائية، أم مدنية، أم تجارية - فإنه يمثّل دورًا هامًا في الجهاز القضائي. وليس بالإمكان تطبيق الحدود التي تقتضيها القواعد الحقوقية - من أين نوع كانت - إلا بفضل تعاون عدد من الوظائف، كوظائف القضاة، والمدافعين والمحلّفين، والمدَّعين والمدَّعى عليهم، الخ؛ وتعيِّن أصول المحاكمات طريقة فعالية هذه الوظائف، وما يجب أن يكون بينها من العلاقات فإنها توضح ما ينبغي ان تكون عليه وما هي حصة كلّ منها في حياة الجهاز العامة.

ويبدو لنا - إذا شئنا تصنيف القواعد الحقوقية تصنيفًا معقولاً - أنه لا يجوز أن تعتبر أصول المحاكمات إلا صورة من صور القانون الإداري. إننا لا نرى ما هو الفرق الأساسي الذي يفصل بين إدارة أمور العدالة وبين بقية صور الإدارة. ومهما يكن الأمر في هذا الرأي، فإن القانون الإداري الحق، ينظّم وظائفَ غيرَ معرَّفةٍ بوضوح، ولكنها تُسمى بالوظائف الإدارية[11]. وكل ذلك على مثال القانون السابق الذي ينظّم الوظائف العدلية. ويُعيِّن القانون الاداري النموذج الطبيعي للوظائف الإدارية، وعلاقاتها بعضها ببعض، أو علاقاتها بالوظائف الغامضة في المجتمع، غير أنه يجب أن نطرح منها عددًا من القواعد التي تُحشر فيها عادةً، على الرغم من أن لها صفة جزائية[12]. وأخيرًا فإن الحقوق الدستورية تقوم بمثل هذا للوظائف الحكومية.

وقد يعجب الانسان من ان يرى القانونين الإداري والسياسي وكلّ ما يسمى عادةً بالحق الخاص، مجموعة كلها في رتبة واحدة. غير ان هذا التقريب يفرض

---

١١. إننا نحتفظ بالتعبير الشائع الاستعمال، ولكنه يحتاج إلى التعريف، ولسنا في وضع يمكننا من ذلك. ويبدو لنا، بصورة عامة، أن هذه الوظائف هي تلك التي توضع مباشرة تحت تصرف المراكز الحكومية ولكن هنالك تمييزات عديدة يظهر لنا أنها لا تزال ضرورية.

١٢. وكذلك تلك التي تتعلق بالحقوق العينية للشخصيات المعنوية من المستوى الإداري، ذلك ان العلاقات التي تنشئها إنما هي علاقات سلبية.

نفسه فرضًا ، اذا نحن اتّخذنا طبيعة الحدود أو المؤيدات أساسًا للتصنيف ، ولا يبدو لنا أن من الممكن ان نعتمد على أساس آخر ، اذا شئنا ان ننهج نهجًا علميًا. وأكثر من ذلك ان الفصل التام بين هذين النوعين من القوانين (او الحقوق) يقتضي القبول حتمًا بوجود الحق الخاص ، ونحن نحسب ان كل حق (أو قانون) شيء عام ، وذلك لأن كل حق او قانون ، شيءٌ اجتماعيّ. ان كل وظائف المجتمع اجتماعية كما ان كل وظائف الجهاز العضويّ وظائف عضوية. وتتّصف الوظائف الاقتصادية بهذه الصفة ، كغيرها. وعدا ذلك فإنه ليس من وظيفة بين الوظائف الأكثر ما يكون تناثرًا إلا وهي خاضعة لتأثير الجهاز الحكومي. وعلى ذلك فإنه ليس بينها ، من هذه الوجهة ، إلا فروق في الدرجات.

والخلاصة ، إن العلاقات التي ينظمها القانون التعاوني ذو الحدود التعويضية ، والتعاون الذي تعبّر عنه ، إنما تنشأ عن تقسيم العمل الاجتماعي. ونحن نفهم بعد ذلك ، ان العلائق التعاونية لا تشتمل على مؤيدات أخرى. والحق أن من طبيعة الأعمال الخاصة ان تتملّص من تأثير الوجدان الجمعي ، ذلك أنه لكي يكون الأمر موضوع اهتمام جمعيّ ، فإن الشرط الأول هو أن يكون ذا صفة عامة ، أي ان يكون ماثلاً في كل وجدان ، وان تستطيع كل الوجدانات تصوّره من وجهة نظر واحدة. لا ريب أنه ما دامت الوظائف على شيء من الشمول ، فإن كل انسان يستطيع ان يكوِّن فكرة ما عنها. ولكنها كلما ازدادت تخصصًا ، ضاق عدد أولئك الذين يملكون فكرة ما عن كل منها ، وازداد بالتالي بعدها عن الوجدان العام. أما القواعد التي تنشئها فإنها لا تستطيع ان تملك هذه القوة الكبرى ، أو هذه السلطة المتعالية التي ، اذا هي جُرحت ، اقتضت التكفير. واذن فإن السلطة التي لها تأتيها من الرأي العام أيضًا ، على مثل ما هي الحال في القواعد الجزائية ، ولكنه هنا رأي عام مقصور على دوائر محدودة من المجتمع.

وأكثر من ذلك ان هذه القواعد – حتى اذا هي كانت في دوائرها الخاصة التي تنطبق فيها ، وحيث تكون ماثلةً في الأذهان بطبيعة الحال – لا تقابل عواطف عظيمة الشدة ، بل ولا تقابل أي نوع من الحالات العاطفية ، في أكثر الأحيان.

إذ لما كانت تعيِّن الطريقة التي يجب ان تتعاون فيها مختلف الوظائف ، في الظروف المختلفة الممكنة الوقوع ، فإن المواضيع التي تتّصل بها ليست بماثلة دومًا في الوجدانات ، إذ ليس على الإنسان دومًا أن يدير وصاية أو يقوم بولاية[١٣] أو أن يمارس حقوقه كدائنٍ ومشترٍ ، الخ ، ولا ان يمارسها ، خاصة ضمن هذا الشرط او ذاك. لكن الحالات الوجدانيّة لا تكون قوية إلا اذا كانت دائمة. وعلى ذلك فإن تجاوز هذه القواعد ليس بالشيء الذي يمسّ الأوتار الحساسة لا من الروح المشتركة بين افراد المجتمع ، ولا من الرهوط الخاصة ، وبالتالي فإنه لا يثير إلا ردّ فعل جدّ معتدل. إن كل ما نحتاج إليه هو أن تتعاون الوظائف بشكل منتظم ، فإذا اختلّ هذا الانتظام ، فإنه يكفينا أن يُعاد الى ما كان عليه ، وهذا لا يعني طبعًا أن اتساع تقسيم العمل لا يستطيع التأثير في قانون الجزاء. إن هنالك – على ما رأينا سابقًا – وظائف إدارية وحكومية ، تنتظم بعض علاقاتها بالقانون القامع ، وذلك بسبب الصفة الخاصة التي تتميّز بها أداة الوجدان المشترك وكل ما يتعلّق به. ثم إن هنالك حالات أخرى أيضًا ، نجد فيها أن صلات التعاون التي تربط بين بعض الوظائف الاجتماعية ، قد تكون مما ينشأ عن انقطاعها آثار هي من الشمول بحيث تؤدّي الى ردّ فعل جزائي. ولكن الأسباب التي سبق أن ذكرناها تحملنا على القول إن مثل هذه الردود شيء استثنائي.

وخلاصة القول ، ان هذا القانون يمثّل في المجتمع دورًا شبيهًا بدور الجهاز العصبي في الجسم. ويقوم هذا الجهاز في الواقع بتنظيم مختلف وظائف الجسم ، بحيث يحملها على التعاون المنسجم. وهو يعبّر بطبيعة الحال أيضًا عن درجة التركيز التي وصل اليها الجهاز العضوي بحكم تقسيم العمل الفيزيولوجي. وهكذا فإننا نستطيع قياس درجة هذا التركيز ، في مختلف درجات السلم الحيواني ، بالاعتماد على درجة نموّ الجهاز العصبيّ. وهذا يعني انه يمكن قياس درجة التركيز التي وصل اليها

---

١٣. وهذا هو السبب في أن القانون الذي ينظم علاقات الوظائف العائلية ، ليس بجزائي ، على الرغم من أن هذه الوظائف عامة إلى حدٍّ كافٍ.

المجتمع ، تبعًا لتقسيم العمل ، بالاعتماد على درجة اتساع القانون التعاوني ذي العقوبات التعويضيَّة. وفي وسعنا ان نتوقّع منذ الآن جملة الخدمات التي يقدّمها لنا هذا المعيار.

— ٤ —

لما كان التعاون السلبي لا ينتج بذاته أي اندماج ، وكان ، في ما عدا ذلك ، لا يتميز بأية صفة نوعية ، فإننا نعترف إذن بوجود نوعين فقط من التعاون الايجابي ، تميزهما الصفات التالية :

١. يصل النوع الأول بين الفرد والمجتمع مباشرة ، دون أي وسيط ، أما في النوع الثاني ، فإن الفرد يتعلّق بالمجتمع ، لأنه يتعلق بالأجزاء التي تؤلف المجتمع .
٢. ان المجتمع لا يُرى من ناحية واحدة في كلتا الحالتين. وما يسمَّى بهذا الاسم ، في الحالة الأولى ، هو مجموعة متفاوتة الانتظام من المعتقدات والمشاعر المشتركة بين كل أفراد الرهط . وهذا هو النموذج الجمعي . أما في الحالة الثانية فإن المجتمع الذي نحن متعلقون به، انما هو بالعكس جملة من الوظائف المختلفة والخاصة، تجمع بينها علاقات معينة. وهذان المجتمعان ليسا في الحقيقة إلا شيئًا واحدًا. إنهما وجهان لحقيقة واحدة. إلا أنه لا بدّ مع ذلك من التمييز بينهما.
٣. وينشأ عن هذا الفرق الثاني فرق ثالث يساعدنا على تمييز هذين النوعين من التعاون وتسميتهما.

أما الأول فإنه ليس بقوي إلا بمقدار ما تكون الأفكار والميول المشتركة بين أفراد المجتمع ، أكبر عددًا وأعظم شدّة من الأفكار والميول الخاصة بكلّ فرد شخصيًا. وهو يزداد قوة ، كلما ازداد هذا الفرق تضخمًا. ولكن ما يكوِّن شخصيتنا ، هو أن لكلّ منا من الخصائص الذاتية ما يميزه من الآخرين. وعلى

ذلك فإن هذا التعاون لا يمكن ان ينمو إلا بنسبة معاكسة لنمّو الشخصية. إن في وجدان كل منا — على ما قلنا — وجدانين: أحدهما مشترك بيننا وبين الرهط كله، وليس هو بالشيء الأصيل في شخصيتنا، بل هو المجتمع الحي والمؤثّر فينا، اما الوجدان الثاني فهو، على العكس، لا يُمثّل شيئًا آخر غيرنا، في ما لنا من خصائص شخصية ومتميزة، أو في ما يجعل من كل منا فردًا مستقلاً[١٤]. وبهذا فإن التعاون الذي يشتقّ من أوجه الشبه يبلغ حده الأعلى عندما يكون الوجدان المشترك مساويًا لوجداننا كله، وينطبق عليه في نقاطه كلها. غير ان شخصيتنا الفردية، في هذه اللحظة، منعدمة تمامًا. وهي لا تظهر إلا اذا ضاق المجال الذي يشغله المجتمع من أنفسنا. فكأن هنالك قوّتين متعاكستين، واحدة جابذة، والأخرى نابذة، ولا يمكنهما ان تكبرا في وقت واحد. ولا يمكننا ان ننمو، في وقت واحد، في اتجاهين، هما في مثل هذا التعارض. ولئن كان فينا ميلٌ قوي إلى التفكير والعمل بأنفسنا، فإننا لا نملك ميلاً قويًا الى التفكير والعمل كالآخرين. ولئن كان مثلنا الأعلى ان ننشئ لكياننا سمة خاصة وشخصية، فلا يسعنا، ان نشبه كل الناس. وأكثر من ذلك انه عندما يفعل هذا التعاون فعله، فإن شخصيتنا تمحي حكمًا، اذا صحّ هذا القول؛ إذ لا نكون ساعتئذٍ نحن نحن، بل نكون الكائن الجمعي.

وعلى ذلك فإن الجزيئات الاجتماعية التي لا تكون منسجمة إلا على هذه الصورة وحدها، لا تملك أن تتحرك كجملة، إلا بمقدار ما تنعدم فيها الحركات الذاتية، على مثل ما هي الحال في جزيئات الأجسام اللامعضّاة. ولهذا نقترح تسمية هذا النوع من التعاون باسم التعاون الآلي (mécanique) وهذا لا يعني انه ينشأ عن وسائل آلية، وبصورة مصطنعة، اذ نحن لا نسميه كذلك إلا لما فيه من شبه مع الانسجام الذي يجمع عناصر الأجسام الجامدة، بعضها الى بعض، على خلاف ذلك الانسجام الذي يضمن وحدة الاجسام الحية. وآخر ما يبرّر هذه

---

١٤. وعلى كل حال، فإن هذين الشعورين ليسا بمناطق متميزة جغرافيًا في أنفسنا، بل هما يتداخلان من كلّ الأطراف.

التسمية هو أن العلاقة التي تصل الفرد بالمجتمع ، على هذه الصورة ، انما هي علاقة شبيهة بتلك التي تصل الشيء بالشخص. واذا نُظر إلى الوجدان الفردي ، من هذه الوجهة ، كان مجرد أداة في يد النموذج الجمعي ، يتبع كل حركاته ، كما يتبع الشيء المملوك كل الحركات التي يفرضها عليه المالك. والفرد ، في المجتمعات التي ينمو فيها هذا النوع من التعاون ، ليس ملكَ نفسه – وسنرى ذلك في ما بعد – بل هو شيء يتصرف به المجتمع . وهكذا فإن الحقوق الشخصية ، في مثل هذه النماذج الاجتماعية ، لم تتميّز بعد من الحقوق العينية.

وليس الأمر كذلك في التعاون الذي ينشأ من تقسيم العمل. فعلى حين أن الأول يقتضي التشابه بين الأفراد – فإن هذا الأخير يقتضي اختلافهم بعضهم عن بعض. ويستحيل ان يوجد الأول إلا بمقدار ما تغرق الشخصية الفردية في الشخصية الجمعية ، أما الثاني فإنه لا يكون ممكنًا إلا اذا كان لكلّ واحد دائرةُ عملٍ خاصةٌ به ، وكان له ، بالتالي ، شخصية. ولذلك كان على الوجدان المشترك أن يترك من الوجدان الفردي قسمًا مكشوفًا ، حتى تستقرّ فيه الوظائف الخاصة التي لا يستطيع تنسيقها. وكلما اتسعت هذه المنطقة ، اشتدّ الانسجام الذي ينشأ عن هذا التعاون. والواقع أن كل انسان ، من ناحية أولى ، يزداد علاقة بالمجتمع ، كلما ازداد تقسيم العمل ، ومن ناحية أخرى فإن نشاط كل فرد يزداد تفرّدًا كلما ازداد تخصُّصًا. ولا ريب أنه مهما يكن هذا النشاط محدودًا ، فإنه ليس بأصيل تمامًا ، ذلك أننا ننسجم حتى في ممارسة مهنتنا ، مع بعض الأفراد وبعض التقاليد المشتركة بيننا وبين كل أفراد مهنتنا. ولكن النير الذي نخضع له ، حتى في هذه الحالة ، أخفّ بكثير منه في ما لو كان المجتمع كله يضغط علينا ، وهو يبقى مجالاً أوسع لنشاطنا العفوي. وهنا اذن نجد أن فردية الكلّ تنمو في الوقت نفسه ، مع نمو أفرادها ، ويصبح المجتمع أقدر على الحركة ، مجتمعًا ، في الوقت نفسه الذي يكون فيه لكل عنصر من عناصره مقدار أكبر من الحركات الذاتية. ويشبه هذا التعاون ما يلاحظ منه لدى الحيوانات العليا. فكلّ عضو في الواقع ، له سمته الخاصة واستقلاله ، ومع ذلك فإن وحدة الجهاز العضوي تزداد قوة بمقدار ما يكون تفرُّد

الأجزاء أوضح وأبرز. ونحن نقترح، تبعًا لهذا التشابه، أن نسمِّي التعاون الناشئ عن تقسيم العمل، باسم التعاون العضويّ.

وفي الوقت ذاته، يقدّم لنا هذا الفصل والذي سبقه ما نحتاجه من وسائل لحساب الجانب الذي يخصّ كلاً من هاتين العلاقتين الاجتماعيتين، في النتيجة الكلية والمشتركة التي تتعاونان على إحداثها بطرق مختلفة. ونحن نعرف، في الواقع، ما هي الأشكال الخارجية التي يتمثّل فيها هذان النوعان من التعاون، أي ما هي مجموعة القواعد الحقوقية التي تقابل كلاً منهما. وعلى ذلك فإنه يكفي، في معرفة أهميتهما النسبية في نموذج اجتماعي معيَّن، ان نقابل السعة النسبية لكلّ من هذين النوعين من الحقوق، اللذين يعبران عنهما، ذلك أن القانون يتغيّر دومًا تبعًا للعلاقات الاجتماعية التي ينظّمها[١٥].

---

١٥. توضيحًا للأفكار، نضع هنا، في الجدول التالي، تصنيفًا للقواعد الحقوقية، كنا نتبعه ضمنيًا في هذا الفصل وفي الفصل الذي تقدَّمه:

١٥. توضيحًا للأفكار، نضع هنا، في الجدول التالي، تصنيفًا للقواعد الحقوقية، كنا نتبعه ضمنيًا في هذا الفصل وفي الفصل الذي تقدَّمه:

١. **قواعد ذات مؤيد قامع منظم**
(سنجد تفصيلها في الفصل التالي)

٢. **قواعد ذات مؤيد تعويضي معيّن لـ:**

علاقات سلبية أو قائمة على الامتناع	علاقات الشيء بالشخص	حقّ الملكيّة في صوره المختلفة (المنقولة وغير المنقولة، الخ.) الأنماط المختلفة لحقّ الملكيّة (الوجائب، الفائدة، الخ.)
	علاقات الأشخاص بعضهم ببعض	علاقات تتعيَّن بالممارسة العادية للحقوق العينية. علاقات تتعيَّن بالتجاوز خطأً على الحقوق العينية.
علاقات إيجابية أو تعاونية	وبين الوظائف العائلية	
	بين الوظائف الاقتصادية المتناثرة	علاقات عقدية بصورة عامة. عقود خاصة.
	بين الوظائف الإدارية	في ما بينها. ومع الوظائف الحكومية. ومع وظائف المجتمع المتناثرة.
	بين الوظائف الحكومية	في ما بينها. ومع الوظائف الادارية. ومع الوظائف السياسية المتناثرة.



الفصل الرابع

برهان آخر على ما تقدم

إن أهمية النتائج التي تقدّمت، تجعل من الخير، قبل ان نمضي إلى أبعد منها، أن نؤكّدها مرّة أخيرة. وتعظم فائدة هذا التحقيق الجديد، عندما نعرف أنه سيتيح لنا الفرصة لإنشاء قانون لن يكون كبرهان عليها فحسب، بل سيساعد على إيضاح كل ما سيتلو من الحديث.

ولئن صحّ ان هذين النوعين من التعاون، اللذين انتهينا الى التمييز بينهما، يتمثّلان في التعبير الحقوقي الذي ذكرناه، فإن تفوّق القانون القامع على القانون التعاوني يجب أن يزداد وضوحًا كلما ازداد النموذج الاجتماعي بروزًا، وتضاءل تقسيم العمل. وبالعكس، فكلما نمت النماذج الفردية، وتخصّصت الأعمال، فإن النسبة بين مدى هذين القانونين، يجب ان تميل الى الانعكاس. والحال أن حقيقة هذه العلاقة مما يمكن البرهان عليه تجريبيًا.

- ١ -

إنه كلما كانت المجتمعات أقرب الى البداءة، كان التشابه بين الأفراد الذين يؤلفونها أعظم، وكان أبقراط قد أشار في كتابه: «في الهواء والأمكنة» (De Aere et Locis) الى ان للشيتيين (Scythes) نموذجًا عرقيًا، دون ان تكون لهم نماذج شخصية. ويلاحظ همبولت (Humboldt) في كتابه: «الاسبانيون الجدد»

(Neuspanien)[١] أنه يوجد لدى الشعوب البربرية، سمة خاصة للقبيلة، أكثر مما توجد سمات فردية ، وقد دعمت هذه الملاحظة بآراء عدد من الملاحظين. «وكما ان الرومان كانوا يجدون ، لدى الجرمانيين القدماء أوجه شبه عديدة ، فإن من تدعوهم متوحشين يحدثون الأثر نفسه في عين الأوروبي المتمدّن. والحقّ ان قلة الخبرة كثيرًا ما تكون السبب الأساسي الذي يحمل السائح على مثل هذا الحكم ،... ومع ذلك فإن قلة الخبرة هذه ما كانت لتستطيع بسهولة ان تحدث هذه النتيجة لو أن الفروق التي تعودها الانسان المتمدّن في محيطه الأصلي ، لم تكن أعظم بكثير من تلك التي تلاحظ لدى الشعوب البدائية. وانه لشائع جدًا ومما يذكر كثيرًا ، هذا القول الذي قاله اولُوا (Ulloa) «ان رأى أحد سكان أمريكا الأصليين ، فقد رآهم جميعًا»[٢]. أما عند الشعوب المتمدنة ، فالأمر بالعكس ، ذلك ان الشخصين يتميّزان أحدهما عن الآخر ، من أول نظرة ، ومن غير أن يكون التدريب السابق ضروريًا».

ولقد استطاع الدكتور لوبون (Lebon) أن يثبت بصورة موضوعية ، هذا التجانس الذي يتزايد كلما ازددنا صعودًا الى الأصول. فلقد قابل بين الجماجم المنتسبة الى عروق مختلفة ومجتمعات مختلفة ، ووجد فيها «ان فروق الحجم الموجودة بين جماجم أفراد عرق واحد... تزداد كبرًا كلما كان العرق أرفع مقامًا في سلم المدنية». وقد أضاف قائلاً : «وبعد أن صنفت حجوم الجماجم في كل عرق في سباقات متزايدة آخذًا بعين العناية ألاّ أقيم أية مقابلة إلا على سباقات بعدد كافٍ لكي تتّصل الحدود في ما بينها اتصالاً تدريجيًا ، فإنني وجدت أن فرق الحجم بين أكبر جماجم الذكور الراشدين ، وأصغرها يبلغ عددًا مدورًا هو ٢٠٠ سم٣ لدى الغوريلا ، و ٢٨٠ لدى المنبوذين الهنود (Parias) ، و ٣١٠ لدى الاستراليين ، و ٣٥٠ لدى قدماء المصريين ، و ٤٧٠ لدى الباريسيين في القرن الثاني عشر ،

---

١. الجزء الأول ، ص ١١٦.

٢. ڤايتز ، انثروبولوجيا الشعوب الاصليّة ، الجزء الأوّل ، ص ٧٥ و ٧٦ (Waitz, *Anthropologie der Naturvælker*)

و ٦٠٠ لدى الباريسيين المعاصرين، و ٧٠٠ لدى الألمان»[٣]. «وهنالك بعض الشعوب التي تنعدم فيها هذه الفروق. فالاندَمانيون (Andamans) والتوديون (Todas) كلهم متشابهون. ويمكن أن نقول مثل ذلك تقريبًا من الغروينلانديين (Groenlandais) والجماجم الخمس الپاتاغونية (Patagons) التي يملكها مخبر السيد بروكا كلها متماثلة»[٤].

وليس من المشكوك فيه ان يكون هذا التشابه العضوي مما يقابل تشابهًا نفسيًا. «إن من المؤكّد – كما يقول ڤايتز – أن تشابه السمات بين البدائيين ينشأ بالدرجة الأولى عن فقدان كل فردية نفسية قوية، أي من انحطاط الثقافة العقلية بصورة عامة. ثم إن تشابه الطباع، شيء لا شك فيه لدى الشعب الزنجي. وكان تاجر الرقيق في مصر العليا، لا يطلب معلومات دقيقة، إلا عن منشإ العبد، لا عن طبعه الفردي، ذلك ان التجربة الطويلة علمته ان الفروق بين الأفراد، الناشئين في قبيلة واحدة، لا أهمية لها بجانب الفروق التي تنشأ عن العرق. وهكذا يعتبر رجال النوبه والغالوس (Gallus) أُمناء جدًا، وأحباش الشمال، خونة لؤماء، وأغلبية الآخرين، خدمًا طيبين في المنازل، لكنهم غير ذوي نجع في العمل الجسمي، وكذلك رجال الفرتيت (Fertit) فإنهم يعتبرون متوحشين، سريعين الى الانتقام»[٥]. وهكذا فإن الأصالة ليست نادرة فحسب، بل إنه لا محلٌ لها اذا صحّ هذا التعبير، والناس جميعًا عندئذٍ يدينون بدين واحد، دون أن يناقشوا فيه، اما الفِرَق والانشقاقات فمعدومة إذ لا مجال لقبولها. ولكن الدين، في مثل هذا الظرف، يحتوي كلّ شيء، ويمتد على كلّ شيء، وهو يشمل، في خليط غامض، كلّ الأخلاق والحقوق، ومبادئ التنظيم السياسي وحتى العلم أو ما يقوم مقامه على الأقل، هذا فضلاً عن المعتقدات الدينية البحتة. بل انه لينظّم تفاصيل الحياة الخاصة. وعلى ذلك فالقول بأن المشاعر الدينية متماثلة آنئذٍ –

---

٣. المجتمعات، ص ١٩٣ (*Les sociétés*).

٤. توپينار، الانثروپولوجيا، ص ٣٩٣ (Topinard, *Anthropologie*).

٥. المصدر نفسه، ١، ص ٧٧ و٤٤٦.

وهذا التماثل مطلق – يعني القول ضمنيًا بأنه في ما عدا الإحساسات المتصلة بالجسم وحالاته، فكلّ المشاعر الفردية تتألف من العناصر نفسها تقريبًا. بل ان الإحساسات نفسها يجب ألا تكون عظيمة الاختلاف، لسبب أوجه الشبه الجسمية التي بين الأفراد.

وهنالك مع ذلك فكرة شائعة مؤداها أن من آثار المدنية، على العكس، أنها تزيد أوجه الشبه الاجتماعية. «وبمقدار ما تتّسع التجمعات البشرية – كما يقول تارد – يكون انتشار الأفكار، تبعًا لسلسلة هندسية منتظمة، أشدّ بروزًا»[٦]. ويرى هايل (Hale) [٧] ان من الخطإ ان نعزو للشعوب البدائية شيئًا من التجانس في الطبع، ويقوم البرهان على ذلك بكون العرق الأصفر والعرق الأسود في المحيط الهادي، اللذين يسكنان جنبًا الى جنب، يفترقان عن بعضهما أكثر من افتراق شعبين أوروبيين. ثم أليست الفروق التي تفصل الفرنسيين عن الإنجليز أو الألمان هي اليوم أقلّ منها في الماضي؟ ان القانون، والأخلاق، والعادات، وحتى المؤسسات السياسية تكاد أن تكون واحدة في أكثر المجتمعات الاوروبية. أضف الى ذلك أنهم يلفتون نظرنا الى زوال تلك التناقضات التي كانت توجد قديمًا داخل البلاد نفسها. فلم تعد الحياة الاجتماعية لتختلف، أو لتختلف بهذا المقدار، بين منطقة وأخرى. وهي في البلاد الموحدة كفرنسا تكاد ان تكون واحدة في مختلف المناطق. وتبلغ هذه التسوية حدّها الأعلى في الطبقات المثقفة[٨].

غير ان هذه الوقائع لا تنال من فرضيّتنا بشيء. ومن المؤكّد ان المجتمعات المختلفة تميل الى التشابه أكثر فأكثر؛ ولكن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى الأفراد

---

٦. قوانين التقليد، ص ١٩.

٧. الاتنوغرافيا والفيلولوجيا في الولايات المتحدة، فيلاديلفيا، ١٨٤٦، ص ١٣. *(Ethnography and Philology of the United States)*.

٨. وهذا ما حمل تارد على القول. إن السائح الذي يجتاز عدّة بلاد اوروبية، يلاحظ عددًا من الاختلافات بين أفراد الشعب الذين ظلوا أمناء على عاداتهم القديمة، أكبر مما يلاحظه بين أفراد الطبقات العليا (المصدر نفسه ص ٥٩).

الذين يؤلفون كلاً منها . ولقد تضاءل الفرق اليوم بين الفرنسيين والانجليز ، بصورة عامة ، ولكن هذا لا يمنع الفرنسيين اليوم من ان يختلف بعضهم عن بعض أكثر من الماضي . وكذلك فمن المؤكّد أن كل مقاطعة تميل اليوم الى فقد سماتها الخاصة ؛ ولكن هذا لا يمنع كل فرد من ان يتخذ لنفسه سمة خاصة به . فالنورماندي أقل اختلافاً عن الكاسكوني ، وهذا أقل اختلافاً عن اللوراني والبروڤنسالي ، مما كان أمرهم عليه من قبل : ان اولئك وهؤلاء ليس بينهم من شيء مشترك إلا السمات العامة المشتركة بين كل الفرنسيين . اما التنوّع الذي ينطوي عليه هؤلاء جميعًا ، فليس من شكّ انه ازداد وتعاظم . ذلك انه اذا كانت النماذج الإقليمية القليلة التي كانت توجد من قبل ، آخذة بالانصهار بعضها في بعض ، أو في طريقها الى الزوال ، فإنه يقوم مكانها عدد هائل من النماذج الفردية . ولم تعد الفروق موازية لعدد الأقاليم ولكنها أصبحت تقريبًا بعدد الأفراد . وبالعكس ، عندما يكون لكل إقليم شخصيته الخاصة ، فليس الأمر كذلك بالنسبة للأفراد . ولقد تكون الأقاليم مختلفة جدًا بعضها عن بعض من غير أن يدخل في تركيبها إلا عناصر متشابهة . وهذا ما يحدث أيضًا في المجتمعات السياسية . وكذلك الأمر في العالم الحيواني ، فإن وحيدات الخلية الحيوانية (protozoaires) مفترقة بعضها عن بعض بدرجة تجعل من المستحيل تصنيفها في أنواع[٩] ، ومع ذلك فإن كلاً منها يتألف من مادة متجانسة تمامًا .

وعلى ذلك فإن هذا الرأي يستند الى خلط بين النماذج الفردية والنماذج الجمعية ، إقليمية كانت ام وطنية . ومما لا جدال فيه ان المدنية آخذة بتسوية النماذج الوطنية ، فظُنَّ خطأً أن لها ذات الأثر في ما يتعلّق بالنماذج الفردية ، وأن التجانس يصبح شاملاً . ولا يقتصر الأمر على ان هذين النوعين من النماذج لا يتغيّران بصورة متوازية ، فحسب ، بل اننا سنرى ان زوال أحدهما مرهون بظهور

---

٩. أنظر پيرييه: نظرية التحوّل ص ٢٣٥ (Perrier, *Transformisme*).

الآخر[١٠]. ولكنه لا يمكن ان يوجد أبدًا إلا عدد محدود من النماذج الجمعية داخل كل مجتمع، اذ لا يستطيع المجتمع ان يشتمل إلا على عدد محدود من العروق والمناطق، فيها من الاختلاف ما يساعد على إحداث مثل هذه الفروق. والأمر بالعكس بالنسبة الى الأفراد، إذ إن في وسع هؤلاء ان يتنوعوا الى ما لا نهاية له. وعلى ذلك فإن التنوّع يزداد شدة، كلما ازدادت النماذج الفردية نموًّا.

وينطبق ما تقدّم بعينه على النماذج المهنية. وهنالك أسباب تحمل على الاعتقاد انها تفقد ما كان لها من خصائص قديمة، وان الهوة التي كانت تفصل قديمًا بين المهن، ولا سيمَا بين بعضها، آخذة بالامتلاء، ولكن من المؤكّد، ان الفروق في داخل كل منها قد تعاظمت. ولقد أصبح لكلٍّ طريقته الخاصة في التفكير والعمل، وغدا أقل تأثرًا بالرأي السائد بين أبناء مهنته. وأكثر من ذلك، انه اذا كانت الفروق بين مهنة وأخرى، أقل حدة، فإنها على كل حال أكثر عددًا، وذلك لأن النماذج المهنية قد تكاثرت هي نفسها بمقدار ما ازداد تقسيم العمل. واذا لم تكن تتميّز بعضها من بعض إلا بأشياء بسيطة، فإن هذه الأشياء، على الأقل، هي التي ازدادت تنوّعًا. وعلى ذلك فإن التنوّع، حتى من هذه الوجهة، لم يتضاءل، بالرغم من انه لم يعد يظهر على صورة التضاد العنيف والاصطدام.

وهكذا فإن في وسعنا ان نطمئن إلى اننا كلما طوينا التاريخ القهقرى ازداد التجانس قوة. ومن ناحية أخرى، كلما اقتربنا من النماذج الاجتماعية الأكثر رقيًّا، ازداد تقسيم العمل نموًّا. فلننظر الآن كيف تتغيّر، في مختلف درجات السلم الاجتماعي، صورتا القانون اللتان ميّزنا بينهما.

---

١٠. أنظر في ما بعد الكتاب ٢، الفصل ٢ و٣. والذي نقوله هناك يمكن أن يساعد على توضيح الوقائع التي نقررها هنا كما يساعد على البرهان عليها.

– ٢ –

إنه بمقدار ما نستطيع الحكم على حالة القانون في المجتمعات البدائية حقًا، فإنه يبدو لنا انه قانون قامع كله. «ان المتوحش – على ما يقول لوبوك (Lubbock)– ليس حرًّا في أي مجال. والحياة اليومية للمتوحش، في العالم كله، منظّمة بعدد من العادات (القاسرة قسر القوانين) المعقدة والمزعجة أكثر الأحيان، وبزواجر وامتيازات حمقاء. وهنالك نظم عديدة قاسية جدًا، على الرغم من انها ليست مكتوبة، تحيط بكل أعمال الحياة»[١١]. ومن المعروف، في الواقع، كم هو سهل، لدى الشعوب البدائية، أن تتجمّد أنماط العمل، في عادات تقليدية، وكم هي كبيرة لديها قوة التقاليد. إن عادات الأجداد محاطة لديها بنوع من الاحترام لا يمكن معه مخالفتها إلا بالتعرُّض للعقاب.

ولكن مثل هذه الملاحظات تنقصها الدقة بالضرورة إذ لا شيء أصعب من الإحاطة بعادات فيها كل هذا التموُّج. فإذا شئنا أن نجعل تجربتنا منهجية منظمة، فإنه يجب أن نجعلها تدور حول القوانين المكتوبة.

ويبدو لنا ان الكتب الأربعة الأخيرة من الأسفار الخمسة وهي: سفر الخروج وسفر الأَحبار وسفر العدد وسفر تثنية الاشتراع. تمثل أقدم أثر نملكه من هذا النوع[١٢]. إنه لا يوجد بين أربعة أو خمسة آلاف آية، إلا عدد محدود جدًا من الآيات يمكن القول، بشيء من التساهل، انها تذكر قواعد ليست بقامعة. وهي تتعلّق بالموضوعات التالية:

---

١١. لوبوك، أصول الحضارة، ص ٤٤٠، باريس، ألكان (Lubbock, *Les origines de la civilisation*). – أنظر أيضًا سپنسر، علم الاجتماع، ص ٤٣٥. باريس، ألكان.

١٢. ليس لنا أن نحكم هنا على أصالة هذا الكتاب – إذ يكفينا أنه يتعلق بمجتمع من نموذج ابتدائي جدًا – ولا على الأصالة النسبية لبعض الأجزاء التي يتألف منها، إذ إنها، من وجهة النظر التي تهمنا، تمثل كلها ذات الصفة، وعلى ذلك فنحن نأخذها بجملتها.

قانون الملكية : حقّ فكّ الأرض ؛ — اليوبيل ؛ — ملكية الأحبار (سفر الأحبار ، ٢٥ ، ١٤—٢٥ و ٢٩ — ٣٤ ؛ ٢٧ ، ١ — ٣٤).

قانون الأسرة : الزواج (سفر التثنية ، ٢١ ، ١١ — ١٤ ؛ ٢٣ ، ٥ ؛ ٢٥ ، ٥ — ١٠ ؛ سفر الأحبار ، ٢١ ، ٧ ، ١٣ ، ١٤) ؛ — قانون الإرث (سفر العدد ٢٧ ، ٨ — ١١ ، و ٢٦ ، ٨ ؛ سفر التثنية ، ٢١ ، ١٥ — ١٧) ؛ — استرقاق العبرانيين والغرباء (سفر التثنية ، ١٥ ، ١٢ — ١٧ ؛ سفر الخروج ، ٢١ ، ٢ — ١١ ؛ سفر الأحبار ، ١٩ ، ٢٠ ؛ ٢٥ ، ٣٩ — ٤٤ ؛ ٣٦ ، ٤٤ — ٥٤).

القروض والرهون : (سفر التثنية ، ١٥ ، ٧ — ٩ ؛ ٢٣ ، ١٩ — ٢٠ ؛ ٢٤ ، ٦ و ١٠ — ١٣ ؛ ٢٥ ، ١٥).

أشباه الجنح : (سفر الخروج ، ٢١ ، ١٨ — ٣٣ و ٣٣ — ٣٥ ؛ ٢٢ ، ٦ و ١٠ — ١٧)[١٣].

تنظيم الوظائف العامة : وظائف الكهنة (سفر العدد ، ١٠) ؛ وظائف الأحبار (سفر العدد ٣ و ٤) ؛ وظائف الشيوخ (الثنية ، ٢١ ، ١٩ ؛ ٢٢ ، ١٥ ؛ ٢٥ ، ٧ ؛ ٢١ ، ١ ؛ سفر الأحبار ، ٤ ، ١٥) ؛ وظائف القضاة (سفر الخروج ، ١٨ ، ٢٥ ؛ التثنية ١ ، ١٥ — ١٧).

وعلى ذلك فإن القانون التعويضي ، ولاسيما القانون التعاوني يؤولان إلى شيء تافه جدًا. وليس هذا كل شيء. إن بين القواعد التي أتينا الآن على ذكرها ، عددًا كبيرًا ليس غريبًا عن قانون الجزاء ، بالدرجة التي تخطر بالبال لأول وهلة ، ذلك انها كلها متسمة بسمة دينية ، وهي كلها تصدر عن الألوهية ؛ والتجاوز عليها ، هو إغضاب للإله ، وهذا الإغضاب خطيئة يجب أن يكفّر عنها. ولا يُمَيِّز الكتاب بين هذه الأوامر (الوصايا) أو تلك ، بل هي كلها أقوال إلهية لا يمكن ان تعصى دون أن تتعرّض للعقاب. «إذا أنت لم تعنَ باتباع كل كلمات هذا القانون ، المسطورة في هذا الكتاب ، خائفًا ، من هذا الاسم المجيد والرهيب ،

١٣. إن كل هذه الآيات مجتمعة (ما عدا تلك التي تبحث في الوظائف العامة) تحصر بـ١٣٥ آية.

إلهك الأزليّ ، فإن الأزلي سيضربك ويضرب ذريتك من بعدك». بل إن عدم التقيُّد بأية وصية من الوصاياء حتى بحكم الخطإ ، يبدو كمعصية ويتطلب تكفيرًا. وهنالك تهديدات من هذا النوع ، لا مجال للشكّ في طبيعتها الجزائية ، تؤيّد مباشرة بعضًا من هذه القواعد التي وضعناها في القانون المعوِّض. وبعد ان تقرّر النصوص أن المرأة المطلّقة لا يمكن أن يعود إليها زوجها إذا هي بعدَ أن تزوَجتْ من جديد ، عادت فطُلِّقت ، نراها تضيف قائلة : «ان هذا إغضاب كبير للأزلي ؛ وهكذا فعليك ان لا تُحمِّل الأرض التي أعطاكها ربك الأزلي ، إرثًا ، بأية خطيئة». وكذلك ، فهذه هي الآية التي تنظّم الطريقة التي يجب ان تتبع في دفع الأجور : «بل ادفع له أجرته في يومه ولا تغب عليها الشمس لأنّه فقير وبها يعول نفسه لئلا يصرخ عليك الى الرب فتكون عليك خطيئة» (التثنية ١٤ ، ١٥). بل إن التعويضات التي تؤدي اليها أشباه الجُنَح ، تبدو معروضة كما لو أنها تكفير حقيقي. وهكذا نقرأ في سفر الأحبار ما يلي : «ومن قتل إنسانًا يقتل قتلاً ، ومن قتل بهيمة فليعوّض مثلها رأسًا بدل رأس. الكسر بالكسر ، والعين بالعين والسن بالسن»[١٤]. فالتعويض عن الضرر الحادث ، يبدو كما لو أنه شبيه بالعقاب على القتل ، وينظر إليه كما لو انه تطبيق لقانون العين بالعين.

صحيح أن هنالك عددًا من الوصايا لا يشار بالتخصيص الى مؤيداتها او حدودها ، ولكننا نعرف الآن انها حدود جزائية. ويكفي نوع التعابير المستعملة للبرهان على ذلك. وعدا هذا فإن التقليد يعلمنا ان العقاب الجسدي كان يُنزل بكل من يخترق حدود الزواجر ، عندما لا يفرض القانون عقابًا معينًا[١٥] والخلاصة ان القانون العبراني ، كما يتّضح لنا من الأسفار الخمسة ، مطبوع ، بدرجات مختلفة ، بطابع القمع. وهذا القمع بارز في بعض النواحي ، ومضمر في بعضها

---

١٤. سفر الأحبار ، ٢٤ ؛ ١٧ ، ١٨ ، ٢٠.

١٥. أنظر مونك (Munk) ، فلسطين ، ص ٢١٦. ويعدِّد سيلدن في كتابه : Selden, *De Sunedriis* ، ص ٨٨٩ – ٩٠٣ بالاستناد إلى ميمونيد (Maïmonide) كل الوصايا التي تدخل في هذه الزمرة.

الآخر ؛ إلا اننا نحس بوجوده في كل مكان. ولما كانت الأوامر التي يشتمل عليها ، أوامر من الله ، موضوعة تحت حمايته المباشرة ، اذا صحّ هذا التعبير ، فإنها جميعًا تكتسب من مصدرها هذا نفوذًا عظيمًا يجعلُها مقدسةً ، وهكذا فإنْ هِيَ وَجَدَتْ من يخالفها ، رأينا الوجدان العام لا يقنع بمجرد تعويض ، بل يطالب بتكفير ، ينتقم له. ولمّا ما الذي يهب قانون الجزاء طبيعته الخاصة ، هو ما لقواعده التي يحميها من سلطة عظمى ، ولما كان الناس لم يعرفوا أبدًا ، ولا تخيّلوا أبدًا سلطة أعظم وأرفع من تلك التي يعزوها المؤمن لإلهه ، فإن القانون الذي يعتبر بمثابة كلام الله نفسه ، لا يسعه إلا ان يكون قامعًا. ولقد وسعنا ان نقول إن كل قانون جزائي هو شيء ديني بدرجات متفاوتة ، إذ إن روحه تتألف من شعور باحترام لقوة أعلى من الانسان الفرد ، أو لقدرة متعالية بمعنى ما ، أيًّا كان الرمز الذي تتجلّى من خلاله للضمائر ، وهذا الشعور هو أيضًا أساس كل حياة دينية. وهذا هو السبب في أن القمع بصورة عامة ، يسود كل القوانين في المجتمعات البدائية. إذ إن الدين يغمر كل الحياة القضائية ، كما يغمر الحياة الاجتماعية كلها.

ثم ان هذه الصفة بارزة جدًا في قوانين مانو(Manou). وليس عليك في هذا إلا أن تلاحظ المكانة الرفيعة التي تهبها للعدالة الجنائية في مجموعة المؤسسات الوطنية. ويقول مانو : «خلق الله منذ الأزل ، مساعدة منه للملك في وظائفه ، روح العقاب ، الحامي من كل الكائنات والمنفِّذ للعدالة ، وهو ابنه نفسه ، وجوهره كله إلهي ، فالخوف من القصاص هو الذي يتيح لكل المخلوقات ، متحركة كانت أم ساكنة ، بأن تنعم بما هو ملك لها ، كما انه يمنعها من ان تنحرف عن واجباتها... ان العقاب يحكم الجنس البشري ، والعقاب يحميه ، العقاب يسهر عندما ينام كل الناس ، العقاب هو العدالة كما يقول الحكماء... وقد تفسد كل الطبقات وتزول كل الحواجز ، ويصبح العالم فوضى ، اذا لم يقم العقاب بواجبه»[١٦].

١٦. قوانين مانو ، ترجمة لوازولور (Loiseleur) ، ص ١٤ — ٢٤.

أما قانون اللوائح الاثنتي عشرة ، فإنه وُضع لمجتمعٍ أكثر تقدمًا[١٧] ، وأقرب إلينا ممّا كان عليه الشعب العبري . يبرهن على ذلك ان المجتمع الروماني لم يصل الى نموذج « المدينة » إلا بعد أن مرّ بالمرحلة التي ظلّ المجتمع العبري مستقرًّا فيها ، وتجاوزها ، وسيأتينا البرهان على ذلك في ما بعد[١٨] . وهنالك وقائع أخرى تبرهن على هذا البعد القليل عنا . وأول ما يقال هو أننا نجد في اللوائح الاثنتي عشرة ، البذور الأولى لقانوننا الحالي ، على حين أنه لا يوجد تقريبًا أي شيء مشترك بين القانون العبري وقانوننا[١٩] . ثم ان قانون اللوائح الاثنتي عشرة قانون لاديني محض . ولئن اعتقد الناس ، في روما القديمة ، ان المشرّعين كنوما (Numa) مثلاً ، قوم يستمدون إلهامهم من الألوهية ، وكان القانون والدين تبعًا لذلك مختلطين في الصميم ، فإن هذا الاختلاط كان قد زال عندما وضعت اللوائح الاثنتا عشرة ؛ ذلك ان هذا الأثر الحقوقي قد عرض منذ الأصل على أنه عمل إنساني بحت ، لا يستهدف إلا العلاقات الإنسانية ولا يجد الانسان فيه إلا بعض التنظيمات التي تتصل بالاحتفالات الدينية . وأكثر من ذلك في ما يبدو ، أنها قُبلتْ فيه بصفتها قوانين لتنظيم الاحتفالات . غير ان الانفصال المتفاوت في القوة ، بين العنصر الحقوقي والعنصر الديني ، هو أحسن علامة نعرف بها ما اذا كان المجتمع أكثر أو أقل تقدمًا من غيره[٢٠] .

---

١٧. عندما نقول عن نموذج اجتماعي إنه أكثر تقدمًا من غيره ، فنحن لا نعني بذلك أن مختلف النماذج الاجتماعية ، تتابع في سلسلة واحدة صاعدة ، يختلف ارتفاعها حسب عمرها في التاريخ . بل إن من المؤكّد – على العكس – إنه لو أمكن إنشاء لوحة تمثّل تسلسل النماذج الاجتماعية تمامًا ، لكان لها شكل شجرة كثيفة الأغصان ، ذات جذر وحيد على الأغلب ، إلاّ انها ذات شعب متباعدة ؛ وبالرغم من هذا الوضع ، فإن البعد بين نموذجين اجتماعيين شيء ممكن القياس ، إذ يختلف ارتفاعها على الشجرة . وبشكل خاص ، إن لنا الحق في القول عن نموذج ما ، إنه فوق آخر ، عندما يكون قد بدأ بأن يكون له شكل هذا الآخر ، ثم تجاوزه . إن في هذا دليلاً ولا شك على إنه ينتسب إلى غصن من فرع أعلى .

١٨. أنظر الفصل ٦ . الفقرة ٢ .

١٩. إن الحقّ التعاقدي ، وحقّ التوصية ، والوصاية ، والتبني ، الخ أشياء تجهلها الأسفار الخمسة .

٢٠. أنظر والتر (Walter) ، المصدر نفسه ، الفقرة ١ ، ٢ ، وڤوايت في كتابه (Voigt, *Die XII Tafeln*) ، ١ ، ص ٤٣ .

وهكذا فإن قانون الجزاء لم يَعُد يحتل المحلّ كلّه. والقواعد التي تؤيدها العقوبات والقواعد التي تحميها حدود التعويض، متميزة هنا، بعضُها من بعض أحسن التمييز، وقد تحرّر فيها القانون التعويضي عن القانون القامع الذي كان يغمره من قبل؛ وله الآن صفاته الخاصة، وكيانه الذاتي، وفرديته. انه يقوم كنوع حقوقي متميِّز، مجهز بأجهزة خاصة، وبأصول خاصة. بل إن القانون التعاوني نفسه يبدأ بالظهور، ونحن نجد في اللوائح الاثنتي عشرة، قانونًا للأحوال الشخصية، وقانونًا للعقود.

ولئن كان قانون الجزاء قد فقد الشيء الكثير من تفوُّقه السابق، فإن حصته تبقى مع ذلك كبيرة. فمن بين الـ١١٥ جزءًا من هذا القانون، الذي استطاع ڤوايت (Voigt) إعادة انشائها، ليس هنالك إلا ٦٦ مادة يمكن أن تعزى للقانون التعويضي، و ٤٩ مادة ذات صفة جزائية بارزة[٢١]. وعلى ذلك فإن قانون الجزاء ليس بعيدًا عن ان يمثّل نصف هذا التشريع كما وصل الينا. ومع ذلك فإنَّ ما بقي لنا منه لا يعطينا إلا فكرة ناقصة جدًا عما كان للقانون القامع من أهمية، ساعة كتبت اللوائح. إذ إن الأقسام التي كانت مخصصة لهذا القانون، هي التي وجب أن تَضيعَ بأسهل ما يمكن. ونحن مدينون لمشرعي العصر الكلاسيكي، وحدهم تقريبًا، بالأجزاء التي ظلّت محفوظة؛ ولكن هؤلاء كانوا يهتمون بمشاكل القانون المدني أكثر مما يهتمون بقضايا قانون الجزاء. إن هذا الأخير لا يفسح المجال للمناقشات الشيّقة التي كانت في كل زمان هوى المشرعين. وكان أثر هذه اللامبالاة العامة بقانون الجزاء أن طوت في النسيان جزءًا كبيرًا من أصله القديم، في روما. وعدا ذلك فإن النص الأصلي والكامل للوائح، لم يكن بالتأكيد ليشتمل عليه كله، وذلك لأنها لم تكن تعالج الجرائم الدينية، ولا الجرائم العائلية، التي كانت تحاكَم في محاكم خاصة؛ وكذلك لم تكن تبحث في

٢١. عشرة (قوانين خاصة بالاحتفالات) لا تذكر بصراحة أي عقاب؛ ولكن الصفة النقابية ليست فيها موضوع شك.

الاعتداءات على الآداب العامة. وأخيرًا يجب أن نأخذ بعين الاعتبار ما في طبيعة قانون الجزاء من تكاسل تدوين مواده، إذا صحّ مثل هذا التعبير. ولما كان منقوشًا في كل الضمائر، فإنه لا يحسّ أحد بالحاجة الى كتابته للتعريف به. ولنا الحق، تبعًا لكلّ هذه الأسباب، في الاعتقاد بأن قانون الجزاء، حتى في قرن روما الرابع، كان يمثّل الجزء الأكبر من القواعد التشريعية.

ويبدو هذا التفوُّق أكثر صحيَّة، وأكبر بروزًا، لا عندما نقابل قانون الجزاء بقانون التعويض، بل بجزء هذا القانون الذي يقابل التعاون العضوي وحده. والواقع في ذلك الحين، انه ما من شيء آخر خطا خطوات مناسبة في طريق التنظيم غير قانون الأحوال الشخصية، أما أصوله، فعلى كونها مزعجة، لم تكن لا متنوّعة ولا معقدة. اما قانون العقود فقد بدأ يظهر. ويقول فُوْيكت: «ان العدد القليل من العقود، التي يعترف بها القانون القديم، مما يتناقض بأوضح الصور مع كثرة الالتزامات التي تنشأ عن الجنحة»[٢٢]. اما الحقوق العامة فإنها، عدا ما فيها من بساطة، تتصف في قسم كبير منها، بصفة جزائية، وذلك لأنها احتفظت بصفة دينية.

ومنذ ذلك الحين، ما فتئ القانون القامع يفقد أهميته النسبية بالتدريج. واذا فرضنا، من ناحية أولى، انه لم يتراجع في عدد كبير من النقاط، وان أفعالاً كثيرة مما كان يعتبر في الأصل جرائم، لم يزل عنها بالتدريج ما كان مفروضًا عليها من العقاب – والعكس مؤكّد في ما يتعلّق بالجنح الدينية – فإنه على الأقل لم يزدد بصورة محسوسة، ونحن نعرف ان النماذج الجنائية الكبرى في الحق الروماني، كانت قد تكوّنت منذ عهد اللوائح. وعلى العكس، فإن قانون العقود وأصول المحاكمات، والحقوق العامة، ما فتئت تزداد اتساعًا. وكلما تقدّمنا في الزمان، رأينا المواد القليلة والهزيلة التي كانت تشتمل عليها اللوائح، تنمو وتتضاعف في كل هذه النقاط، حتى تغدو تلك المنظومات الضخمة في العهد الكلاسيكي. وأما

---

٢٢. اللوائح الإثنتا عشرة.

قانون الأحوال الشخصية نفسه ، فإنه يتعقد ويتنوع ، بمقدار ما كان ينضاف القانون البريتوري الى القانون المدني القديم.

ويقدّم لنا تاريخ المجتمعات المسيحية مثلاً آخر على هذه الظاهرة نفسها. ولقد كان سومنر ماين (Sumner Maine) قد رأى ان مقارنة مختلف القوانين البربرية بعضها ببعض تحمل على القول بأن مكانة قانون الجزاء تزداد أهمية كلما ازدادت شعوبها قدمًا[٢٣]. وتؤكّد الوقائع صحة هذا الرأي.

ويتعلّق القانون السالي (Loi Salique) بمجتمع أقل تقدمًا مما كانت عليه روما القرن الرابع. ذلك انه اذا كان قد تجاوز النموذج الاجتماعي الذي وقف عنده الشعب العبري ، فإنه مع ذلك لم يتخلص منه تمامًا. وآثار ذلك أكثر وضوحًا ، على ما سنراه في ما بعد. وهكذا فإن قانون الجزاء كان له في القانون السالي أهمية أكبر. ومن بين الـ **٢٩٣** مادة التي يتألف منها نصّ هذا القانون ، على الصورة التي نشره بها ڤايتز (Waitz) لا نجد إلا **٢٥** مادة (أو **٩** ٪ منه تقريبًا) لم يكن لها صفة قامعة. وهذه المواد هي التي تتعلّق بتكوين الأسرة الفرنجية[٢٤] ، وكذلك العقد ، فإنه لم يتحرّر بعد من قانون الجزاء ، اذ إن الامتناع عن تنفيذ التعهد المتعاقد عليه ، في اليوم المعين ، يعاقب بغرامة. وأكثر من ذلك ان هذا القانون لا يشتمل إلا على جزء من قانون الجزاء عند الفرنجة ، اذ إنه لا يتعلّق إلا بالجرائم والجنح التي يسمح فيها بالمصالحة ، ولكنه كان منها عدد لا يمكن التعويض عنه ، ولنلاحظ ان القانون (Lex) لا يحتوي على كلمة واحدة حول الجرائم المقترفة ضد الدولة ، أو الجرائم العسكرية ، أو الدينية ، وعندئذٍ يبدو تفوُّق القانون القامع أكبر وأكبر أيضًا.

وهذا التفوُّق أقل بروزًا من ذلك في قانون البورغونديين (Burgundes) الأحدث عهدًا. ولقد أحصينا من بين الـ **٣١١** مادة ، **٩٨** مادة (أي الثلث

---

٢٣. القانون القديم ، ص ٣٤٧ (Ancien droit)

٢٤. Tit. XLIV, XLV, XLVI, LIX, LX, LXII

تقريبًا) لا تتصف بأية صفة جزائية. إلا ان التضخم يتمّ حول القانون العائلي الذي تعقد في ما له علاقة بحقوق الأشياء، وفي ما له علاقة بحقوق الأشخاص. اما قانون العقود فليس بأكبر منه في القانون السالي.

وأخيرًا فإن قانون الڤيزيغوت (Wisigoths) وهو أحدث عهدًا أيضًا، ويتعلّق بشعب أرقى، يشير الى تقدّم جديد في ذات الاتجاه. ومع ان قانون الجزاء فيه غالب ايضًا، إلا ان للقانون المعوّض مثل أهميته تقريبًا. ونحن في الواقع واجدون فيه أصولاً للمحاكمات (الكتاب ١ و ٢) وقانونًا للأسرة، وقانونًا للأحوال الشخصية جدّ منظور (الكتاب ٣ العناوين ١ و ٦ والكتاب ٤). وهنالك أخيرًا، وللمرة الأولى، كتاب كامل هو الخامس، وهو مخصّص بالمعاملات (Transactions).

ولا يتيح لنا فقدان التنظيم الحقوقي ملاحظة هذا التطوّر المزدوج، بالدقة نفسها، في القسم الباقي من تاريخنا. ولكن الأمر الذي لا يمارى فيه أنه تتابع في الاتجاه نفسه. فمنذ هذا العهد في الواقع، كان الجدول الحقوقي المتصل بالجرائم والجنح، تامًا كل التمام. أما قانون الأسرة وقانون العقود، وأصول المحاكمات، والحقوق العامّة، فقد نمت بلا انقطاع، وهكذا تطورت النسبة أخيرًا بين قسمَي القانون اللذين نقابل بينهما وأصبحت معكوسة.

ان القانون القامع والقانون التعاوني يتغيران تمامًا كما كانت تتوقّع نظريتنا التي وجدت هنا ما يؤيدّها. صحيح انه وجد من يعزو تفوّق قانون الجزاء، في الأمم البدائية، لسبب آخر. وقد علّل ذلك «بالعنف المعهود لدى المجتمعات التي تبدأ لِتدوين قوانينها. وقيل ان المشرّع قد قسّم عمله بنسبة كثرة بعض الحوادث في الحياة البربرية»[٢٥]. ولا يجد السيد سومنر ماين الذي ينقل هذا التعليل، انه تعليل كامل. والحقيقة انه ليس بناقص فحسب، بل هو خاطئ. وأول كل شيء انه يجعل من القانون شيئًا مصطنعًا يأتي به المسرح، إذا إن القانون يجب ان يكون،

٢٥. القانون القديم، ص ٣٤٨.

تبعًا لهذا الرأي ، قد أنشئ لمعارضة العادات العامة ، والردّ عليها . إلا ان مثل هذا المفهوم لم يعد يجد اليوم من يستطيع تأييده . ان القانون يصور العادات ، واذا هو مال ضدها ، فبالقوة التي استعارها منها . وهناك حيث تكثر أعمال العنف ، تكون محتملة ، وتتناسب صفتها الجنائية تناسبًا عكسيًا مع كثرتها . وهكذا فإن الجرائم ضد الأشخاص ، في المجتمعات البدائية ، أكثر وقوعًا منها لدى الشعوب المتمدنة ، ولهذا فإنها في آخر درجة من السلّم الجزائي . وربما أمكن القول ان عقوبة جرائم القتل تزداد شدة ، كلما قلّ عددها . وأكثر من ذلك ، ان ما كان يجعل قانون الجزاء القديم غنيًا بتلك الدرجة ، لا ينشأ عن ان ما نعرفه من جرائم اليوم ، كان فيه موضوع تدابير أوسع ساحة وأكثر عددًا ، بل لأنه توجد حالة جنائية مترفة ، خاصة بهذه المجتمعات ، ولا يستطيع عنفها المزعوم ان يأتي لها بتعليل ، كالجنح ضدّ العقيدة الدينية ، وضدّ الطقوس وضدّ شكليات الاحتفال ، وضدّ التقاليد من كل نوع . ان السبب الحقيقي في اتساع هذه القواعد القامعة ، هو انه في تلك المرحلة من التطوّر ، كان الوجدان الجمعي واسعًا وقويًا ، على حين ان العمل لم يكن بعد منقسمًا . وإذ نحن وضعنا هذه المبادئ ، فإن النتيجة ستخلص لنا منها ، من تلقاء نفسها .

الفصل الخامس

تفوُّق التعاون العضوي المتزايد ونتائجه

– ١ –

يكفي ان نلقي نظرة على مجموعات قوانيننا لكي نلاحظ ضيق المجال الذي يحتله فيها قانون الجزاء بالنسبة الى القانون التعاوني. فأين قانون الجزاء من المجموعة الضخمة التي تتألّف من قانون الأسرة، وقانون العقود، والقانون التجاري، الخ؟ وعلى ذلك فإن مجموعة العلاقات الخاضعة لتنظيم جزائي لا تمثّل إلاّ أصغر كسر من الحياة العامة، وبالتالي، فإن الروابط التي تصلنا بالمجتمع والتي تنشأ عن وحدة المعتقدات والمشاعر هي أقل عددًا من تلك التي تنشأ عن تقسيم العمل.

وصحيح، على ما لاحظنا سابقًا، ان الوجدان المشترك والتعاون الذي ينجم عنه، لا يتجلّيان كليًّا في قانون الجزاء، فالأول ينشئ روابط غير الروابط التي يعاقب هذا القانون على قطعها. وللوجدان الجمعي حالات أضعف شأنًا، او أكثر غموضًا، يتكشف أثرها عن طريق العادات، والرأي العام، من غير ان يكون هنالك اية عقوبة تتّصل بها، غير انها، مع ذلك، تسهم في تأمين الانسجام للمجتمع. بيد أنَّ القانون التعاوني بدوره لا يعبِّر عن جميع الروابط الناجمة عن تقسيم العمل. ذلك أنه لا يقدّم لنا عن كل هذا الجزء من الحياة الاجتماعية إلاّ صورة هزيلة. وفي أكثر الأحوال ليست لصلات التعلّق المتبادل التي توحّد بين الوظائف المنقسمة من ناظم آخر غير بعض العادات، وهذه القواعد اللامكتوبة تتجاوز في العدد تلك التي جاءت امتدادًا للقانون الجزائي، إذ لا بد

وأن تكون مساوية في التنوّع لعدد الوظائف الاجتماعية نفسها . وعلى ذلك فإن نسبة هذه وتلك هي النسبة بين القانونين اللذين يكتملان بهما ، وبالتالي فإننا نستطيع ان نغضّ النظر عنهما دون أن تختلف نتيجة الحساب .

وإذا نحن لم نلاحظ هذه النسبة إلاّ في مجتمعاتنا الحالية ، وفي اللحظة التي وصلنا اليها من تاريخها بالذات ، فإنه يمكن مع ذلك ان نتساءل عمّا اذا لم تكن هذه النسبة ترجع الى أسباب موقتة ، ولعلها مَرَضية . ولكننا رأينا منذ قليل ، انه كلما اقترب النموذج الاجتماعي من نموذجنا ، ازداد فيه تفوُّق القانون التعاوني ، وبالعكس ، فإن قانون الجزاء يزداد مكانة كلما ابتعد النموذج الاجتماعي عن تنظيمنا الحالي . وهذا يعني ان هذه الظاهرة لا ترتبط بسبب عارض او مرضي ، بل انها ترتبط ببنية مجتمعاتنا ، وبالشيء الأساسي في هذه البنية ، وذلك لأنها تزداد نموًا كلّما ازدادت بنيتنا الاجتماعية الحالية وضوحًا . وهكذا فإن القانون الذي قرّرناه في فصلنا السابق ، يبدو لنا مزدوج الفائدة ، فعدا انه أيّد المبادئ التي دعمنا بها النتيجة التي انتهينا اليها ، فإنه يُتيح لنا ان نقرّر الآن شمول هذه النتيجة .

ولكننا لسنا بعد بقادرين على أن نستخلص من هذه المقارنة وحدها ، أثر التعاون العضوي في الانسجام العام للمجتمع . والحق أن الشيء الذي يمسك على الفرد في إطار جماعته ، ليس هو كثرة نقاط الارتباط وقلتها فحسب ، بل هو الشدّة المتغيرة للقوى التي تُبقيه في هذا الإطار . وعلى ذلك فإنه يمكن ان تكون العلائق التي تنشأ عن تقسيم العمل ، على الرغم من كثرتها ، أضعف من العلائق الأخرى ، وان يكون ما لهذه الأخيرة من قوة كبرى معوّضًا عن قلتها العددية . والواقع ان العكس هو الصحيح .

والحقّ ان ما تُقاس به القوة النسبية لعلاقتين اجتماعيتين ، إنما هو السهولة المتفاوتة التي يتحطمان بها . فأقلهما مقاومة هي بالطبع ، تلك التي تنكسر من أقل ضغط ، ولكن سرعة الانكسار تحدث أكثر ما تحدث في المجتمعات البدائية ، حيث يقوم التعاون على التشابه وحده أو وحده تقريبًا . ويقول سپنسر : «لم يكن الانسان ، في البدء ، على الرغم من حاجته الماسة الى الانضمام الى رهط ، مرغمًا

على البقاء موصولاً بهذا الرهط بالذات. ان الكلموكيين (Kalmouks) والمغول يتركون رئيسهم عندما يجدون سلطته ظالمة، ويتبعون رئيسًا غيره، ويترك رجال الأبيبون (Abipones) رئيسهم دون ان يستأذنوه، ومن غير ان يستاء من ذلك، ويذهبون مع أسرتهم حيث يطيب لهم»[١]. وفي جنوب افريقيا لا تنفك جماعة البالوندا (Balondas) تنتقل من طرف من البلاد الى الطرف الآخر. ولقد لاحظ ماك كولوش (Mac Culloch) مثل هذا لدى الكوكيين (Koukis). أما لدى الجرمانيين، فكل امرئ يحب الحرب، كان يستطيع ان يجند نفسه تحت إمرة رئيس يختاره. «وما من شيء كان أقرب من هذا الى المألوف، أو كان أكثر شرعية. كان الرجل يقوم في أحد الاجتماعات، ويعلن انه ذاهب في حملة الى مكان ما، ضد عدوٍ ما، وكان الذين يثقون به ويحبّون الغنائم، ينادون به رئيسًا لهم، ويتبعونه... وكانت العلاقة الاجتماعية أضعف من أن تستبقي الناس رغمًا عنهم، اذا هم أغرتهم الحياة المتنقلة والربح»[٢]. ويتحدث وايتز عن الجماعات البدائية بصورة عامة ويقول انه حتى عندما كانت تقوم سلطة إدارية، كان كل فرد يحتفظ بقدرٍ كافٍ من الاستقلال يستطيع معه الانفصال بلحظة واحدة عن رئيسه، «والثورة عليه، اذا كان على درجة كافية من القوة، دون أن يعتبر مثل هذا العمل اجراميًا»[٣]. ويقول هذا المؤلف وحتى عندما كانت الحكومة استبدادية، فإنه كان لكلّ فرد الحقّ دومًا في الانفصال مع أسرته. وهذه القاعدة التي يعتبر بموجبها الروماني، الذي أسره الأعداء مفصولاً عن المدينة، ألا يمكن أن تعلل بالسهولة التي كانت تنقطع بها العلاقة الاجتماعية؟

ولكن الأمر يصبح شيئًا آخر، كلما ازداد تقسيم العمل. ولما كانت الأجزاء المختلفة للمجموعة تقوم هنا بوظائف مختلفة، فإنها لم تعد تستطيع الانفصال

---

١. علم الاجتماع، ٣، ص ٣٨١.
٢. فوستل دو كولانج، تاريخ المؤسسات السياسية، القسم الأول، ص ٣٥٢.
(Fustel de Coulanges, *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*).
٣. الانثروبولوجيا، القسم الأول، ص ٣٥٩ – ٣٦٠.

بسهولة ويقول سپنسر «لو فصلت ضواحي الميدل سيكس (Middlesex) عنه، لتوقفت كل عملياته بعد بضعة أيام، لنقص المواد. واذا فصلنا عن ليڤربول والمراكز الأخرى المنطقة التي يحضَّر فيها القطن، لتوقفت صناعتها وهلك سكانها. وافصلْ سكان مناطق الفحم عن الجماعات المجاورة التي تصهر المعادن او تنسج أقمشة الثياب على الآلات، تجد انهم يموتون اجتماعيًا، ثم يموتون فرديًا. لا ريب ان الجماعة المتمدنة عندما تُصاب بانقسام يفضي بأحد أجزائها إلى أن يحرم من جهاز مركزي يمارس السلطة، لا تلبث أن تنشئ جهازًا آخر بدلاً منه. ولكن خطر الانحلال ليس عليها بضئيل، وهي معرضة للبقاء فترة طويلة في حالة الفوضى والضعف قبل ان تستطيع تنظيم نفسها وإنشاء سلطة كافية»[٤]. ولهذا فإن قيام الدول بضمّ بلاد أخرى إليها بالقوة، على مثل ما كان يكثر حدوثه في الماضي، يصبح الآن أمرًا عسيرًا جدًا غير مضمون النجاح، ذلك ان اغتصاب مقاطعة من بلد ما، يعني اليوم اجتثاث عضو أو أعضاء عدة من جسم حيّ. فتصاب حياة المنطقة المغتصبة باضطراب عميق من جرّاء انفصالها عن الأعضاء الأخرى التي كانت تتعلّق بها. ومثل هذا الفصل ومثل هذه الاضطرابات مما يثير بالضرورة آلامًا مزمنة لن تُمحى ذكراها. وليس من السهل، حتى على الانسان الفرد، ان يغيّر جنسيته، بالرغم من التشابه الأكبر بين مختلف الحضارات[٥].

ولن تكون التجربة العكسية بأقل قيمة في البرهان على ما نقول. اذ كلما ضعف التعاون، أي كلما وهنت اللحمة الاجتماعية، ازدادت سهولة ضمّ العناصر الأجنبية الى المجتمعات الغريبة عنها. ومن المعروف ان اكتساب الجنسية الجديدة هو أبسط العمليات، لدى الشعوب البدائية. فكلّ عضو من إحدى قبائل هنود أمريكا الشمالية، له الحق في أن يدخل الى القبيلة أعضاءً جددًا عن طريق التبني، «وأسرى الحرب إما ان يقتلوا وإما ان تتبناهم القبيلة. أما النساء والأطفال

---

٤. علم الاجتماع، ج ٢، ص ٥٤.

٥. وسنرى كذلك، في الفصل السابع، أن العلاقة التي تصل الفرد بأسرته تكون أشدّ قوة، وأكثر استعْصاء على التحطيم كلما اشتدّ تقسيم العمل المنزلي.

المأسورون فإنهم يعاملون دومًا بالعطف والتسامح. ولا يكتسب الانسان بالتبني حقوق الانتساب إلى القبيلة فحسب، بل انه يكتسب كذلك جنسية القبيلة»[٦]. ومن المعروف كم كانت روما، في أوّل عهدها تتساهل في منح حقّ المواطنة للأشخاص الذين لا مأوى لهم وللشعوب المغلوبة[٧]. ومن المؤكّد ان المجتمعات البدائية، إنما كبرت وتكاثرت بمثل هذه الانضمامات. واذا كان النفوذ الى هذه المجتمعات على هذه الدرجة من السهولة، فمعنى ذلك انه لم يكن لها شعور قوي بوحدتها وشخصيتها[٨]. ويلاحظ عكس هذا في المجتمعات التي تقسّمت فيها الأعمال والوظائف. لا ريب ان الأجنبي يستطيع ان يدخل موقتًا الى هذه المجتمعات، ولكن العملية التي يكتسب بها جنسية جديدة، تصبح طويلة ومعقدة. انها ليست ممكنة إلاّ بعد موافقة الرهط، موافقة يُعبَّر عنها بشكل رسمي وتخضع لشروط خاصة[٩].

وقد يستغرب المرء ان تكون العلاقة التي تربط الفرد بالجماعة مثل هذا الربط المفرط واهية الى الحدّ الذي يسهل معه فصمها ولأمها. ولكن ما يهب العلاقة الاجتماعية جسوءها ليس هو الشيء الذي يهبها قوة المقاومة، واذا كانت أجزاء المجموعة عندما تكون متحدة لا تستطيع الحركة إلاّ بحلّها، فإن هذا لا يعني أنها مخيّرة في أن تبقى متحدة أو أن تهلك. بل الأمر على العكس، اذ ما دامت لا يحتاج بعضها الى بعضها الآخر، ولما كان كلّ جزء منها يحمل في نفسه كل ما يكوِّن الحياة الاجتماعية، فإنه يستطيع ان ينقله الى مكان آخر، لا سيما وان هذه

---

٦. مورغان، المجتمع القديم، ص ٨ (Morgan, *Ancient Society*).

٧. دونيس داليكار (Denys d'Halicar) ج ١، ص ٩. أنظر أكارياس (Accarias) ملخص الحقوق الرومانية، ج ١، فقرة ٥١.

٨. ليس هذا الأمر بالشيء الذي لا يمكن انسجامه مع هذا الأمر الثاني الذي يقوم على أن الأجنبي في مثل هذه المجتمعات موضوع كراهية ونفور. إنه يُثير هذه العواطف ما دام أجنبيًا. والذي نقوله هو أنه يضيع بسهولة صفة الأجنبي ليصبح مواطنًا.

٩. وسنرى أيضًا في الفصل ١١٧، أن تسرّب الأجانب إلى الجماعة العائلية يزداد بسهولة بمقدار ما يضعف تقسيم العمل المنزلي.

الانفصالات كانت تتمّ بوجه عام، على شكل عُصب، ذلك ان الفرد آنئذٍ كان مكونًا بشكل لا يستطيع معه الحركة إلاّ داخل رهط، حتى ولو في سبيل الانفصال عن رهطه. ثم ان المجتمع من جانبه يفضي على كل عضو من أعضائه ما دام موجودًا فيه، وحدة المعتقدات والتقاليد؛ ولما كان يستطيع أن يفقد عددًا من أعضائه، من غير ان يضطرب نظام حياته الداخلية، تبعًا لضعف تقسيم العمل فيها، فإنه لا يبالغ في مقاومة هذه الانسحابات. وكذلك فإنه حيث لا يقوم التعاون إلاّ على المشابهة، يكون في وسع كل إنسان لا ينحرف انحرافًا كبيرًا عن النموذج الجمعي، أن ينضم الى المجموعة دون ان يلقى مقاومة. إذ ليس هنالك من سبب يدعو الى استبعاده، واذا كانت مراكز شاغرة، فإن هذا سببٌ آخر يدعو الى اجتذابه. أما حيث يؤلف المجتمع نظامًا من أجزاء متميِّزة، تتكامل بالتبادل، فإن العناصر الجديدة لا يمكن تطعيمها على القديمة دون إفساد الانسجام، أو دون إيقاع الاضطراب في هذه العلاقات، وبالتالي فإن الجهاز العضوي يقاوم مثل هذه التسربات التي لا يمكن أن تتمّ إلاّ بإحداث بعض الاضطرابات.

– ٢ –

ولا يقتصر الأمر، بصورة عامة، على ان وشائج التعاون الآلي أوهن من وشائج التعاون العضوي، بل اننا كلما تقدّمنا في مدارج التطور الاجتماعي، رأيناها تزداد تراخيًا ووهنًا.

والحق ان قوة الروابط الاجتماعية التي تنشأ عن هذا الأصل، انما تتغير تبعًا للشروط الثلاثة التالية:

١. نسبة حجم الوجدان المشترك الى حجم الوجدان الفردي. وتزداد قوة هذه الروابط كلما ازداد طغيان الوجدان الأول على الوجدان الثاني.

٢. متوسط شدّة حالات الوجدان الجمعي. فإذا فرضنا ان نسبة أحد الحجمين إلى الآخر متعادلة، فإن تأثير الوجدان الجمعي في الفرد يتعاظم تبعًا لازدياد حيوية هذه الشدّة. وإذا هي على العكس لم تكن قائمة إلاّ على اندفاعات هزيلة، فإنها لا تدفع بالفرد في الاتجاه الجمعي إلاّ دفعًا خفيفًا. وبذلك يسهل على الفرد ان يتبع اتجاهه الخاص، وتتراخى قوة التعاون.

٣. وضوح هذه الحالات نفسها وضوحًا مختلف القوة. والحقّ انه كلما ازداد وضوح المعتقدات والتقاليد ضاق المجال أمام الانحرافات الفردية. وهي تبدو كقوالب نصبّ فيها أفكارنا وأعمالنا، على مثال واحد؛ وعلى هذا فإن الإجماع على أفضل ما يمكن ان يكون؛ وكل الوجدانات تهتزّ بالتناغم. وبالعكس، كلما ازدادت قواعد السلوك والتفكير شمولاً وغموضًا وعدم تعيين، ازدادت الحاجة الى تدخّل التفكير الشخصي لتطبيقها على الأحوال الخاصة. ولكن هذا التفكير لا يمكن أن ينفتح من غير أن تظهر الاختلافات، ذلك انه يتغيَّر من شخص إلى آخر بالكمّ والكيف، وبالتالي فإن كل ما ينتجه يحمل الطابع نفسه. وهكذا تتكاثر الميول المتنافرة على حساب الانسجام الاجتماعي، والتناغم بين الحركات.

وعدا ذلك، فإن الحالات القوية الواضحة من الوجدان المشترك هي جذور قانون الجزاء. ولكننا سنرى ان عدد هذه الجذور أقل اليوم منه بالأمس، وأنه يتضاءل بالتدريج، كلما اقتربت المجتمعات من نموذجنا الحالي. وهذا يعني ان متوسط شدّة الحالات الجمعية ومتوسط درجة وضوحها، قد تضاءلا هما نفسهما. ولذلك لا يمكننا القول بأن المدى الكامل للوجدان المشترك قد ضاق، اذ يمكن ان تكون المنطقة التي يعود لها قانون الجزاء، قد تقلصت، في حين ان القسم الباقي، على العكس قد تمدّد. وقد يمكن ان يقلّ فيه عدد الحالات القوية والواضحة، وأن يزيد بالمقابل، عدد الحالات الأخرى. غير أنَّ هذا التزايد إن كان صحيحًا، فانه لا يتعدّى ان يكون معادلاً للنموّ الذي تمّ في الوجدان

الفردي. ولئن زادت الأشياء المشتركة بين الناس، فقد زادت أكثر منها الأشياء الخاصة بكل إنسان. بل ان هنالك ما يحمل على الظنّ أن الأخيرة قد ازدادت أكثر من الأولى، إذ ان الاختلافات بين الناس تصبح أكثر بروزًا، كلما ازداد هؤلاء ثقافة. ولقد رأينا ان النشاطات الخاصة قد أربت في النمو على الوجدان المشترك، فمن المرجح اذن ان تكون الحلقة الشخصية، في كل وجدان خاص، قد تعاظمت أكثر من الحلقة العامة فيه. ومهما يكن الأمر، فإن النسبة بينهما قد ظلّت، على أبعد تقدير، واحدة، وبالتالي فإن التعاون الآلي، من وجهة النظر هذه، لم يربح شيئًا، هذا ان صحّ أنه لم يخسر شيئًا. واذا نحن بيّنا من ناحية أخرى، أن الوجدان الجمعي، قد أصبح أكثر ضعفًا، وأقل وضوحًا مما كان عليه، فإن في وسعنا أن نتأكّد من ان هذا التعاون قد أُصيب بضعف، إذ إن شرطين من الشروط الثلاثة التي تتعلق قوته بها، يفقدان شيئًا من شدّتهما، إذا كان الشرط الثالث قد بقي كما كان.

وإذا أردنا أن نأتي بهذا البرهان، فانه لا يفيدنا في شيء ان نقارن بين عدد القواعد ذات الحدّ القامع في مختلف النماذج الاجتماعية، إذ إن هذا العدد لا يتغيّر تمامًا كما يتغيّر عدد المشاعر التي تمثّلها هذه القواعد. ذلك ان الشعور الواحد، قد يجرح بصور مختلفة، وينشئ بالتالي عددًا كبيرًا من القواعد، دون أن يطرأ عليه هو بالذات أي تنوّع. ان هنالك الآن طرقًا عدة للسرقة، تنشأ عن أنه أصبح هنالك طرقًا عدة لاكتساب الملكية، ولكن الشعور باحترام ملكية الغير لم يتنوع ويتكاثر لهذا السبب. وهنالك صور عدة للعدوان على الشخصية الفردية، نشأت عن ان الشخصية الفردية نمت واشتملت على كثير من العناصر. ولكن الشعور الذي تجرحه واحد دومًا. فليس علينا إذن، ان نُحصي القواعد، بل أن نصنّفها في رُتب، وفئات، تبعًا لعلاقتها بالشعور الواحد او بمشاعر عدّة مختلفة، أو بألوان مختلفة للشعور نفسه. وهكذا ننشئ النماذج الإجرامية وأشكالها الأساسية، التي لا بدّ وأن يكون عددها مساويًا لعدد الحالات الواضحة والقوية في الوجدان المشترك. وكلما زادت هذه عددًا، وجب ان يزداد عدد الأنواع الإجرامية، وبالتالي، فإن

تغيّرات بعضها تعكس بالدقة تغيّرات بعضها الآخر. وتثبيتًا للأفكار، جمعنا في الجدول التالي جملة النماذج والأشكال الرئيسية التي لوحظ وجودها في المجتمعات المختلفة. ومن البديهي أن مثل هذا التصنيف لا يمكن أن يكون كاملاً جدًا، ولا دقيقًا جدًا، ومع ذلك، فإنه في ما يتعلق بالنتيجة التي نريد استخلاصها منه، على درجة كافية من الدقة. والواقع انه يشتمل على كل النماذج الإجرامية الحالية؛ وكل ما نغامر به هو أن ننسى بعضًا من هذه النماذج التي زالت من الوجود. ولكن لما كنا لا نريد إلاّ البرهان على ان عددها تضاءل، فإن هذا الحذف لا يسعه ان يكون إلاّ حجة جديدة على صحة فرضيتنا.

القواعد التي تحرِّم الأعمال المخالفة للمشاعر الجمعية

– ١ –

المشاعر ذات الموضوعات العامة

المشاعر الدينية	الايجابية	(التي تفرض ضرورة ممارسة الشعائر الدينية).
	السلبية[10]	المتصلة بمعتقدات تتصل بالإله.
		– بالعبادة.
		– بأجهزة العبادة (١. المعابد؛ ٢. الكهنة).
المشاعر الوطنية	الايجابية	(الواجبات المدنية الايجابية).
	السلبية	(الخيانة، الحرب المدنية، الخ).
المشاعر العائلية	الايجابية	الابوية والبنوية.
		الزوجية.
		المتصلة بالقرابة بوجه عام.
	السلبية	– الشيء نفسه.

١٠. إن المشاعر التي نسميها إيجابية هي التي تفرض أعمالاً إيجابية، كممارسة شعائر الدين، وأما المشاعر السلبية فإنها لا تفرض إلاّ الامتناع عن بعض الأعمال. فليس بينها إذن إلاّ فروق في الدرجات ولكنها فروق هامة، ذلك أنها تشير إلى مرحلتين من مراحل تطوّرها.

مشاعر متصلة بالعلاقات الجنسيّة	الاتصالات المحرمة (١. مقاربة المحارم ؛ ٢. اللواط ؛ ٣. الزيجات اللامتكافئة).	
	البغاء.	
	الآداب العامة.	
	أدب القاصرين.	
مشاعر ذات علاقة بالعمل	التسول.	
	التشرّد.	
	السكْر [11].	
	التنظيم الجزائي للعمل.	
مشاعر تقليدية مختلفة	متصلة ببعض التقاليد المهنية.	
	متصلة بالدفن.	
	متصلة بالغذاء.	
	متصلة باللباس.	
	متصلة بالاحتفالات.	
	متصلة بعادات مختلفة.	
مشاعر متصلة بجهاز الوجدان العام	١. من حيث انها تجرح مباشرة	آ) جرائم ضد السلطان.
		ب) جرائم ضد السلطة المشروعة.
		جـ) إساءة الى السلطة أو استعمال العنف ضدها.
	٢. من حيث انها تجرح بصورة غير مباشرة [12]	آ) تجاوز الأفراد على الوظائف العامة.
		ب) الاغتصاب، الاحتيالات.
		جـ) إساءات الموظفين ومختلف الوظائف المهنية.
		د) الاحتيال على الدولة وغشّها.
		هـ) العصيان بأنواعه المختلفة.
		و) المخالفات الإدارية.

---

١١. إن من المرجح أن تتدخّل بواعث أخرى في استنكارنا للسكر، ولا سيما الاشمئزاز من حالة الانحطاط التي يبلغها الإنسان السكير.

١٢. إننا نضع في هذا الفصل جملة الأعمال التي تنشئ صفتها الإجرامية. فرأينا على الأقل قوة الرد التي تملكها أداة الوجدان العام، ثم إن الفصل الدقيق بين هذين الفصلين الصغيرين صعب جدًا.

– ٢ –

مشاعر ذات مواضيع فردية

مشاعر متصلة بشخص الفرد	القتل ؛ الجروح ؛ الانتحار.		
	الحرية الفردية	المادية.	
		المعنوية (ضغط في ممارسة الحقوق المدنية).	
	الشرف	السبّ ، النميمة.	
		الشهادات الزور.	
مشاعر متعلقة بأشياء الفرد	السرقات ؛ الاختلاس ؛ سوء الائتمان.		
	أنواع الغشّ المختلفة.		
مشاعر متصلة بعموم الأفراد إمّا في أشخاصهم وإمّا في ممتلكاتهم	تزوير العملة ؛ الافلاس.		
	الحريق.		
	النهب ؛ السلب.		
	الصحة العامة.		

– ٣ –

وإنه يكفي ان نلقي نظرة واحدة على هذا الجدول ، لكي نعرف ان عددًا كبيرًا من النماذج الإجرامية قد انحلّت بالتدريج.

ولقد فقد تنظيم الحياة العائلية اليوم كل صفة جزائية تقريبًا. ولا يجب ان نستثني من ذلك إلاّ منع الزنى وتعدُّد الزوجات. أضف الى ذلك أن الزنى يحتلّ في قائمة جرائمنا مكانًا استثنائيًا تمامًا ، ذلك ان للزوج حق العفو عن المرأة من العقاب. أما واجبات الأفراد الآخرين في الأسرة ، فإنها لم تعد مؤيدة بأي عقاب قامع. ولم يكن الأمر كذلك قديمًا. وكانت الوصايا العشر تجعل من احترام الأبناء للأبوين

واجبًا اجتماعيًا، ولذلك فإن ضرب الأبوين[١٣]، أو لعنهما[١٤]، أو عصيان الأب[١٥] كل ذلك كان يعاقب بالموت.

وكان للتشريع، حول هذا الموضوع الصفة ذاتها في مدينة أثينا – التي، بالرغم من أنها من نموذج المدينة الرومانية، كانت تمثّل منه صورة أكثر بدائية. وكان الإخلال بالواجبات العائلية يفسح المجال لشكوى من نوع خاص، هي الـ γραφὴ κακώσεως . «أولئك الذين يسيئون معاملة والديهم أو أجدادهم أو يشتمونهم، ولا يقدمون لهم وسائل العيش التي يحتاجون إليها، ولا يحتفلون بتشييعهم عند الموت بشكل يتناسب مع كرامة أسرهم... يمكن أن يُلاحقوا بدعوى خاصة»[١٦]. وكانت واجبات الأهل تجاه اليتيم أو اليتيمة معرَّضة لملاحقات من هذا النوع. ومع ذلك فإن العقوبات الأقل من هذه التي كانت تفرض على هذه الجنح، لتدلّ على أن العواطف المقابلة لها، لم يكن لها في روما، مثل القوة او التحديد الذي كان لها لدى العبرانيين[١٧].

أما في روما أخيرًا، فإننا نلاحظ في هذا الموضوع تقهقرًا جديدًا أكثر بروزًا، فلقد كانت الواجبات العائلية الوحيدة التي يؤيّدها قانون الجزاء هي تلك التي تصل بين المولى وسيده[١٨]. اما الأخطاء العائلية الأخرى، فلم تعد تُعاقب إلاّ معاقبة تأديبيّة من قبل ربّ الأسرة، ولا ريب ان السلطة التي يملكها تتيح له أن يعاقب

---

١٣. الخروج، ٢١، ١٧. قارن مع سفر التثنية، ٢٧، ١٦.

١٤. المصدر نفسه، ٢١، ١٥.

١٥. المصدر نفسه، ٢١، ١٨ – ٢١.

١٦. تونيسين، قانون الجزاء في الجمهورية الأثينية، ص ٢٨٨ (Thonissen, *Droit pénal de la République athénienne*)

١٧. لم يكن العقاب محددًا، ولكن يبدو أنه كان يقوم على الترذيل الاجتماعي (أنظر تونيسن، المصدر نفسه، ص ٢٩١).

١٨. Patronus, si clienti fraudem fecerit, sacer esto . هكذا يقول قانون اللوائح الاثنتي عشرة. – لقد كان قانون الجزاء، أول حياة المدنية، أقل بعدًا عن حياة الأسرة. وكان هنالك قانون تنظيمي Let regia يرفعه التواتر إلى رومولوس. يلعن الولد الذي ارتكب إساءات ضد أبويه (Festus, p. 230, S.V. *Plorare*).

عليها بقسوة ، ولكنه عندما يستخدم سلطته هذه ، فإنه لا يشبه بذلك موظف الدولة ، او القاضي المكلف بفرض احترام قانون الدولة داخل بيته ، بل هو يفعل ما يفعله كفرد[١٩] . وعلى ذلك فإن أمثال هذه المخالفات تميل الى ان تصبح أمورًا شخصية محضة يزهد المجتمع بها . وهكذا فإن المشاعر العائلية قد خرجت تدريجيًا من القسم المركزي من الوجدان المشترك[٢٠] .

وعلى مثل هذا كان تطوّر المشاعر المتصلة بالعلاقات بين الجنسين . فالعدوان على الأخلاق ، يشغل في الأسفار الخمسة مكانًا هامًا . وهنالك عدد كبير من الأعمال كانت تعتبر جرائم مع أن تشريعنا لم يعد ليعاقب عليها : مضاجعة رجل لفتاة بكر مخطوفة (سفر التثنية ، ١٢ ، ٢٣ — ٢٧) ؛ مضاجعة أَمة مخطوبة (سفر الأحبار ، ١٩ ، ٢٠ — ٢٢) ؛ غشّ الفتاة التي لم تكن لها عذرة ثم تتقدّم للزواج باعتبارها بكرًا (التثنية ، ٢٢ ، ١٣ — ٢١) ؛ اللواطة (سفر الأحبار ، ١٨ ، ٢٢) ؛ إتيان البهائم (سفر الخروج ، ٢٢ ، ١٩) ؛ البغاء (اللاوي ١٩ ، ٢٩) ولاسيّمَا بغاء بنات الكهنة (المصدر نفسه ، ٢١ ، ١٩) والزنى ، ولا يحصى سفر الأحبار أقلّ من سبع عشرة حالة من هذا النوع . وأكثر من ذلك ان هذه الجرائم تتعرّض لعقوبات صارمة ، وأغلبها يعاقب بالموت . اما في قانون أثينة فإنها تبدو أقل عددًا ، ولا يعاقب هذا القانون إلاّ اللواط المأجور ، والوساطة في شؤون الفحشاء ، ومعاشرة مواطنة شريفة خارج الزواج ، وأخيرًا الزنى ، دون أن نعرف بالتأكيد الخصائص المكونة لهذا الفعل . وكانت العقوبات في أثينة أخفّ منها عند العبرانيين . اما في روما ، فكان الوضع مماثلاً ، على الرغم من ان هذا القسم من

---

١٩. أنظر ڤوايت (Voigt) ، اللوائح الإثنتا عشرة ، ٢ ، ٢٧٣ .

٢٠. قد يعجب الإنسان أن يسمع من يتحدّث عن تراجع المشاعر العائلية في روما ، وهي المكان الذي ازدهرت فيه العائلة الأبوية ، ولكننا لا نستطيع إلاّ أن نلاحظ الوقائع ، أما تعليلها فهو أَن نشأ عن تكوين الأسرة الأبوية سحب عدد من العناصر من الحياة العامة ، ليتكوّن منها دائرة عمل خاصة ، أو نوع من الكيان الداخلي . وهكذا انفتح مصدر نشأت منه تغيّرات كثيرة ، ولم يكن قد وجد من قبل . ومنذ الحين الذي استقلت فيه حياة الأسرة عن التأثير الاجتماعي ، لتنطوي على نفسها في البيت ، بدأت تتغيّر من بيت إلى بيت ، وفقدت المشاعر العائلية شيئًا من انسجامها ووضوحها .

التشريع كان فيها أقل وضوحًا. حتى ليقول الانسان انه يفقد شيئًا من أهميته. ويقول رين (Rein) : «ان اللواط ، في بدء تاريخ روما ، كان مما يعاقب الشعب عليه ، او مراقبو الأخلاق أو رب الأسرة ، وكان العقاب إما الموت وإما الغرامة وإما التشهير[٢١] ، وذلك من غير أن ينصّ عنه القانون». وكان الأمر كذلك في ما يسمى (stuprum) او المعاشرة اللامشروعة مع المحصَّنة (matrone) . وكان للأب الحقّ في معاقبة ابنته ، وكان الشعب يعاقب هذه الجريمة بالغرامة او بالنفي ، بالاستناد الى شكوى من النظّار (édiles) [٢٢]. ويبدو ان معاقبة هذه الجنح قد أصبحت ، الى حدّ ما ، شيئًا عائليًا خاصًا. وأخيرًا فإن هذه المشاعر لم يعد لها اليوم من صدى في قانون الجزاء ، باستثناء حالتين : حالة جرحها بشكل علني ، او بشخص القاصر العاجز عن الدفاع عن نفسه[٢٣].

اما فئة القواعد الجزائية التي أشرنا إليها في كلامنا عن «التقاليد المتنوعة» ، فإنها تمثّل في الحقيقة عددًا كبيرًا من النماذج الإجرامية المتميزة التي تقابل مشاعر جمعية مختلفة. غير ان هذه كلها أو كلها تقريبًا ، قد اختفت بالتدريج. وفي الجماعات البدائية ، حيث تكون التقاليد في أوج قوّتها ، وحيث يكون كل شيء تقريبًا مشتركًا بين الناس ، تصبح العادات الأكثر ما يكون صبيانية واجبات آمرة ، بحكم العادة. وهنالك في تونكين ، طائفة من قضايا الإخلال بواجبات اللياقة الاجتماعية ، تعاقب بقسوة لا تعاقب بمثلها الصور الخطيرة من العدوان على المجتمع[٢٤]. وفي الصين يعاقب الطبيب الذي لم يكتب وصفته بالشكل القانوني[٢٥]. والأسفار الخمسة مملوءة بنواةٍ من هذا النوع ، ناهيك عن طائفة كبيرة من

---

٢١. قانون الجزاء الروماني ، ص ٨٦٥ (Criminalrecht der Rœmer).

٢٢. المصدر نفسه ، ٨٦٩.

٢٣. لا نضع في هذا الفصل لا الخطف ولا انتهاك العرض حيث تتدخل عناصر أخرى. فهذه أعمال فيها من العنف أكثر مما فيها من قلة الحياء.

٢٤. بوستن ، *Bausteine* ، ١ ، ص ٢٢٦.

٢٥. المصدر نفسه. وكان الأمر كذلك في مصر القديمة (أنظر تونيسين ، دراسات حول تاريخ قانون الجزاء في الشعوب القديمة ، ١ ، ١٤٩).

العادات نصف الدينية التي تعلّل بالتأكيد بأصلها التاريخي ، والتي تنشأ كل قوتها عن التقليد ، تجد أمامك الغذاء[٢٦] واللباس[٢٧] وألف قضية من قضايا الحياة الاقتصادية ، وكلها خاضعة لتنظيم واسع جدًا[٢٨] . وكان الأمر كذلك الى حدٍّ ما ، في المدن الإغريقية. ويقول فوستل دو كولانج : «كانت الدولة تستبدّ بأمرها حتى في أتفه الأشياء ، ففي لوكر (Locres) كان القانون يحرم على الناس شرب الخمر الصافي . وكان من المألوف أن تعيِّن قوانين كل مدينة لباس الناس ، بشكل موحَّد ، وكان تشريع إسپارطة ينظّم صورة تزيين المرأة لشعرها ، وكان تشريع أثينة يحرّم على النساء ان يحملن في السفر أكثر من ثلاثة فساتين ، كما كان القانون في رودوس يحرم حلق اللحية ، اما في بيزنطة ، فإنه كان يعاقب بالغرامة كلّ من يملك موسى للحلاقة. وبالعكس ، فقد كان القانون في إسپارطة يفرض حلق الشاربين»[٢٩] . ولكن عدد هذه الجنح كان قد أضحى هنا أقل بكثير مما كان ، ففي روما لم يكن القانون ليذكر إلاّ بعض نواه تزيينية ذات علاقة بالنساء ، أما في أيامنا هذه فإنه من الصعب ، على ما نعتقد ، أن نجد من هذه الأنواع شيئًا من قوانيننا .

أما الخسارة الهامة جدًا التي حلّت بقانون الجزاء ، فهي تلك التي تتّصل بزوال الجرائم الدينية ، زوالاً تامًا ، أو شبه تام. فهاك إذن عالم من المشاعر لم يعد له مكان بين الحالات القوية ، والواضحة من الوجدان المشترك. لا ريب انه عندما نكتفي بمقارنة تشريعنا في هذا الموضوع بتشريع الأمم البدائية جملة ، فإن هذا التقهقر يبدو من البروز بحيث يشك الإنسان في أن يكون أمرًا طبيعيًا ، او قابلاً للدوام. ولكن عندما نتتبّع عن كثب تطوّر الوقائع ، نلاحظ ان هذا التراجع قد تمّ بصورة تدريجية. ويلاحظ انه يزداد اكتمالاً ، كلما ارتقينا من نموذج اجتماعي

٢٦. سفر تثنية الاشتراع ، ١٤ ، ٣ وما بعد.

٢٧. المصدر نفسه ، ٢٢ ، ٥ ، ١١ ، ١٢ ؛ ٩ ، ١ .

٢٨. لا تزرع كرمك صنفين (المصدر نفسه ، ٢٢ ، ٩). لا تحرث على حمار وثور معًا (المصدر نفسه. ١٠).

٢٩. المدنية القديمة *(Cité antique)* ، ص ٢٢٦ .

الى نموذج آخر ، وبالتالي فإن من المستحيل ان يكون قد نجم عن حادث عرضي أو مؤقت .

وليس في وسعنا ان نحصي الجرائم الدينية التي تميّز الأسفار الخمسة بينها ، وتحرّمها . فقد كان على العبراني ان يخضع لكل أوامر القانون الأكبر ، تحت طائلة القطع « وايّ إنسان تعدّى عمد يدٍ من الصريح والدخيل فيقطع ذلك الإنسان من بين سعيه »[٣٠] . ولم يكن على الإنسان ، من هذه الناحية ، ان لا يفعل شيئًا محرمًا فحسب ، بل كان عليه أيضًا ان يفعل كل ما هو مأمور به ، وأن يختتن هو نفسه ومن عنده ، وأن يعطل يوم السبت ، وأيام الأعياد ، وليس علينا أن نذكر كم كانت هذه النواهي عديدة ، وبأي أنواع العقوبات كانت مؤيدة .

وفي أثينة أيضًا ، كان مجال الإجرام الديني واسعًا جدًا . كان هنالك اتهام خاص γραφὴ ἀσεβείας معدّ لملاحقة العدوان على الدين الوطني ، ولا شك ان دائرته كانت واسعة جدًا . « ولم يكن القانون الأتيكي ، حسب كل الظواهر ، ليُعيِّن بوضوح جملة الجرائم والجنح التي كان يجب أن توصف باسم الـ ἀσέβεια, بحيث أنه كان هنالك مجال كبير متروك لتقدير القاضي »[٣١] . ومع ذلك فإن لائحة هذه الجرائم كانت ولا شك أضيق مما كانت عليه في القانون العبراني . زد على ذلك انها كانت كلها ، أو كلها تقريبًا ، جرائم فعل ، لا جرائم امتناع عن الفعل . وأهم ما يذكر منها هو الجرائم التالية : إنكار المعتقدات المتصلة بالآلهة وبوجودها وبدورها في الأعمال الإنسانية ، وتدنيس الأعياد ، والأضاحي ، والألعاب ، والهياكل ، والمذابح ، والتجاوز على حقّ الالتجاء ، والإخلال بالواجبات نحو الموتى ، وإغفال الشعائر الدينية من قبل الكاهن أو تشويهها ، واطلاع الرجل العامي على خفايا الأسرار ، واستئصال أشجار الزيتون

---

٣٠. سفر العدد ، ١٥ ، ٣٠ .

٣١. ميير وشومان ، أصول المحاكمات في اتّيكا ، الطبعة الثانية ، برلين ، ١٨٦٣ ، ص ٣٦٧ (Meier et Schœmann, *Der attische Process*).

المقدسة ، وارتياد المعابد من قبل الأشخاص الذين حُرِّم عليهم ارتيادها[٣٢] . وكانت الجريمة لا تقوم على التهاون في تأدية فروض العبادة ، بل على إفسادها بفعل إيجابي أو بالقول[٣٣] . وأخيرًا فليس من الثابت أن إدخال آلهة جدد كان يخضع دومًا لترخيص ، أو كان يوصف دومًا بالكفر ، على الرغم من ان المرونة الطبيعية لمثل هذا الاتهام قد أتاحت المجال أحيانًا للاتهام به في هذه الحال[٣٤] . ومن البديهي بعد ذلك أن يكون الشعور الديني أقل تعصّبًا في بلد السوفسطائيين وسقراط منه في أي مجتمع يؤمن بإله واحد كالشعب العبراني . ولكي تستطيع الفلسفة ان تنشأ وتنمو ، كان لا بدّ وأن تكون المعتقدات التقليدية أضعف من أن تحول دون تفتحها .

وكانت وطأة هذه المعتقدات في روما أخفّ على الوجدان الفردي منها في أثينة . ولقد ألحّ فوستل دو كولانج ، بحق ، على الصفحة الدينية للمجتمع الروماني ، ولكن الدولة الرومانية ، اذا قوبلت بالشعوب السابقة ، كانت أقل منها تشبُّعًا بالعاطفة الدينية[٣٥] . والوظائف السياسية أخضعت لها الوظائف الدينية التي انفصلت عنها منذ عهد باكر «وبفضل هذا التفوُّق للمبدإ السياسي ، وبفضل الصفة السياسية للديانة الرومانية ، لم تكن الدولة لتدعم الدين ، إلاّ بمقدار ما كان العدوان عليه يهدّدها بصورة غير مباشرة . وكانت الاعتقادات الدينية للدول الأجنبية ، أو للأجانب المقيمين في الامبراطورية محترمة ما دامت تقبع في حدودها ، ولا تمسّ الدولة من قرب»[٣٦] . غير ان الدولة كانت تتدخّل عندما كان

---

٣٢. نضع هذه القائمة اعتمادًا على ميير وشومان ، المصدر نفسه ، ص ٣٦٨ ، أنظر تونيسن . المصدر نفسه ، الفصل الثاني .

٣٣. صحيح أن فوستل دو كولانج يقول انه بناءً على نصّ ورد عند بولوكس (٤٦,٨) كان الاحتفال بالأعياد إجباريًا . ولكن النصّ المذكور يتحدّث عن إساءة إيجابية لا عن امتناع .

٣٤. ميير وشومان ، المصدر نفسه ، ٣٦٩ . أنظر قاموس الآثار ، *(Dictionnaire des Antiquités)* مادة (Asebeia)

٣٥. ويعترف فوستل دو كولانج نفسه بأن هذه الصفة كانت أشدّ بروزًا في المدينة الأثينية (المدينة القديمة ، الفصل ١٨ ، الأسطر الأخيرة) .

٣٦. ران (Rein) المصدر نفسه ، ص ٨٨٧ – ٨٨ .

المواطنون يتّجهون الى آلهة غريبة ، ويلحقون من جراء ذلك ضررًا بالديانة الوطنية . « ومع ذلك ، فإن هذا الموضوع كان يعالج كقضية تهمّ الإدارة العليا ، أكثر منها قضية قانون . وكان التدخل ضدّ هذه الأفعال يتمّ وفقًا لمقتضيات الظروف ، إما بقرارات تحذير أو تحريم ، وإما بعقوبات تصل الى حدّ الموت »[٣٧] . ولا شك أن الدعاوى الدينية لم يكن لها في القضاء الجنائي في روما ، ما كان لها من أهمية في أثينة ، ولا نجد في روما أية مؤسسة قضائية تذكّرنا بالـ γραφὴ ἀσεβείας .

ولم يقتصر الأمر على أن الجرائم الدينية كانت في روما أكثر تحديدًا ، وأقل عددًا منها في أثينة ، بل إن كثيرًا منها قد انحطّ درجة أو درجات عدة . والواقع أن الرومانيين لم يكونوا ليضعوها كلّها على مستوى واحد ، بل انهم كانوا يميّزون بين ما يدعونه الجريمة القابلة للتكفير عنها وبين ما يسمى الجريمة غير القابلة لهذا التكفير . ولم تكن الأولى لتتطلّب إلاّ تكفيرًا يقوم على تضحية تُقدّم للآلهة[٣٨] . وكانت هذه التضحية ، على الأرجح ، نوعًا من العقاب ، بمعنى أن الدولة هي التي كانت تستطيع فرض تأديتها ، ذلك أن اللطخة التي تدنّس بها المذنب ، كانت تنقل العدوى الى المجتمع وتوشك أن تَجُرّ عليه غضب الآلهة . ومع ذلك فإن هذا العقاب كان شيئًا آخر غير الموت ، أو مصادرة الأموال ، أو النفي ، الخ . ولكن هذه الذنوب المغفّرة بسهولة كانت من النوع الذي يعاقبه قانون أثينة بأكبر قسوة ممكنة ، وهي ترجع الى ما يلي :

١ . تدنيس كلّ مكان مقدّس (locus sacer)

٢ . تدنيس كلّ مكان ديني (locus religiosus)

٣ . الطلاق في حالة الزواج (per confarrcationem)

٤ . بيع ولد أنجب من مثل هذا الزواج ؛

---

٣٧ . والتر (Walter) ، المصدر نفسه ، الفقرة ٨٠٤ .

٣٨ . ماركورات ، الدستور الروماني ، الطبعة ٢ ، المجلد ٣ ، ص ١٨٥ (Marquardt, *Ræmische Staatsverfassung*)

٥. تعريض الميت لأشعة الشمس ؛
٦. القيام من غير قصد ، بأية جريمة من الجرائم غير القابلة للتكفير (scelera inexpiabilia)

أما في أثينا فكان تدنيس المعابد ، بل أي إخلال بالاحتفالات الدينية ، وأحيانًا أقل مخالفة للطقوس الدينية[٣٩] مما يعاقب عليه الموت.

وفي روما ، فلم يكن هنالك من عقوبات حقيقيّة إلاّ على الاعتداءات التي كانت خطيرة جدًا ، ومتعمدة في الوقت نفسه. وكانت الجرائم الوحيدة غير القابلة للتكفير هي الآتية :

١. كلّ إخلال مقصود بواجب الموظفين في ملاحظة الفأل والقيام بالفتوى المقدّسة او تدنيسها ؛
٢. قيام القاضي بعمل قضائي ، في يوم مشؤوم وذلك بصورة معتمدة ؛
٣. تدنيس أيام البطالة بأعمال محرّمة في مثل هذه الحال ؛
٤. زنى كاهنات الهيكل أو الزنى معهّن[٤٠].

وكثيرًا ما أخذ على المسيحية عدم تسامحها ومع ذلك فإنها قد حققت من هذه الناحية تقدّمًا كبيرًا بالنسبة الى الأديان السابقة. فالوجدان الديني ، حتى في العهد الذي بلغ فيه الإيمان أقصى حدوده ، لم يكن ليثير ردًا جزائيًا ، إلاّ عندما تعلن الثورة عليه بعمل يحدث ضجة ، أو عندما يُنكَر أو يهاجَم وجهًا لوجه. ولما كان الدين مفصولاً عن الحياة الزمنية ، بأكثر مما كانت عليه الحال حتى في روما ، فإنه لم يكن ليستطيع ان يفرض نفسه بالسلطة نفسها ، وعليه فوق ذلك ان ينكفئ على نفسه في وضع دفاعي. ولم يعد ليطالب بالقمع ، من أجل مخالفات تفصيلية كتلك التي ذكرناها منذ قليل ، بل يطالب به عندما يكون مهددًا في أحد مبادئه

---

٣٩. نقلاً عن ڤوايت ، اللوائح الإثنتا عشرة ، ١ ، ص ٤٥٠ — ٤٥٥. أنظر ماركوارت ، المصدر نفسه ، ٧١ ، ٢٤٨. ونترك جانبًا ذنبين كان لها صفة علمانية ودينية في الوقت نفسه ولا نعتبر الذنوب دينية إلاّ إذا كانت إساءات مباشرة ضدّ الأشياء الدينية.

٤٠. أنظر الوقائع التي تؤيّد هذا ، في كتاب تونيسن ، المصدر نفسه ، ص ١٨٧.

الأساسية ، فحسب . ولكن عدد هذه المبادئ ليس كبيرًا ، إذ إن الإيمان عندما يغدو روحانيًا ، ويصبح أكثر شمولاً ، وأعظم تجريدًا ، تزداد في الوقت نفسه بساطته . وهكذا نجد ان انتهاك القدسيّات ، والتجديف الذي يعتبر فرعًا منه ، قد أصبحا الجرائم الدينية الوحيدة[٤١] . وعلى ذلك فإن قائمة هذه الجرائم تُتابع التناقص ، مبرهنة بذلك على أن المشاعر القوية والواضحة تصبح هي نفسها أقل عددًا . وكيف يمكن أن يكون الأمر على غير ذلك؟ ان كل الناس يعترفون بأن الديانة المسيحية هي أعظم مثالية من كل دين وُجد . وهذا يعني أنها تتألّف من عقائد إيمانية واسعة وعامّة جدًا أكثر مما تتألّف من معتقدات خاصة وأعمال معينة . وبهذا تُعلَّل يقظة الفكر الحرّ ، بصورة مبكرة نسبيًا ، داخل الإطار المسيحي . فمنذ البداية ، تأسست مدارس مختلفة ، بل وشيع متناقضة . وما كادت المجتمعات المسيحية تبدأ بتنظيم نفسها في القرون الوسطى حتى ظهرت الفلسفة الكلامية (scolastique) ، وهي أول بادرة منظمة من بوادر التفكير الحرّ وأول مصدر من مصادر الانشقاق . وكانت حقوق المناقشة شيئًا معترفًا به من حيث المبدأ ، وليس من الضروري أن نبرهن على أن هذه الحركة ما برحت تشتدّ منذ ذلك الحين . وهكذا انتهى الإجرام الديني الى الخروج تمامًا ، او تمامًا تقريبًا ، من قانون الجزاء .

— ٤ —

تلك هي إذن فئة من الصور الإجرامية المختلفة التي زالت بالتدريج ومن دون

٤١. دو بويس (Du Boys) المصدر نفسه ، ٦ ، ص ٦٢ وما بعدها . ويجب أن نلاحظ فوق ذلك ان القسوة على الجرائم الدينية ، جاءت متأخرة جدًا . ففي القرن التاسع ، كان بالإمكان التكفير عن الإثم الديني بمصالحة قوامها ٣٠ ليرة فضية (دو بويس ، ٥ ، ٢٣١) . ولم يفرض عقاب الموت على الخارجين على الدين لأول مرة ، إلاّ بأمر يعود تاريخه إلى عام ١٢٢٦ . وعلى ذلك فإنه يمكن أن نعتقد أن اشتداد العقوبات على هذه الجرائم إنما هو أمر غير سوي ، يعود إلى ظروف استثنائية ولا يقتضيه التطوّر الطبيعي للديانة المسيحية .

أن يوجد ما يعوِّض عنها. إذ لم تتكوّن بعد ذلك صور إجرامية جديدة حقًا. ولئن كنّا نحرِّم التسوُّل، فإن أثينة كانت تحرِّم البطالة[٤٢]. وليس من مجتمع تسامح بالإساءات الموجهة الى المشاعر الوطنية أو إلى المؤسسات القومية، بل لقد كان قمعها من قبل، أشدّ قسوة منه اليوم، وبالتالي فإن هنالك ما يحمل على الاعتقاد بأن هذه المشاعر قد ضعفت. فالجريمة ضد السلطان التي كانت واسعة المجال في ما مضى، تأخذ الآن طريقها الى الزوال.

ومع ذلك فقد قيل أحيانًا ان الجرائم التي يذهب ضحيّتها الشخص الفرد، لم تكن معروفة لدى الشعوب البدائية، وأن السرقة والقتل كانا موضوع تكريم لديها. وقد حاول السيد لومبروزو حديثًا أن يعود الى هذه النظرية. «وذهب إلى أن الجريمة، لدى المتوحش، ليست شذوذًا، بل هي القاعدة العامة... وأنه ليس هنالك من كان يعتبرها جريمة»[٤٣]. إلاّ أنه لا يدعم هذه النظرية إلاّ ببعض الوقائع النادرة والملتبسة ويؤولها من غير تمحيص كبير. وهكذا وصل به الأمر الى التوحيد بين السرقة وبين ممارسة الشيوعية، او بين حوادث النهب الدولي[٤٤]. ولما كانت الملكية مشاعًا بين أفراد الرهط، فإنه لا ينشأ عن ذلك ان حق السرقة معترف به، بل انه لا يمكن ان توجد السرقة إلاّ بمقدار ما يكون هنالك ملكية، وكذلك ولما كان مجتمع من المجتمعات لا يثيره نهب الشعوب المجاورة، فإنه لا يستخلص من ذلك انه يتسامح بمثل هذا في علاقاته الداخلية، ولا يحمي مواطنيه بعضهم من بعض. غير أن ما يجب تقريره هو حصانة النهب الداخلي. صحيح أن هنالك نصًا لديودوروس (Diodore) وآخر لأولوجيل[٤٥] (Aulu-Gelle) يمكن أن يوهما بأن مثل هذا التسامح قد وجد في مصر القديمة. ولكن كل ما

---

٤٢. تونيس، المصدر نفسه، ص ٣٦٣.

٤٣. الإنسان المجرم، الترجمة الفرنسية، ص ٣٦.

٤٤. وحتى لدى الشعوب البدائية – هكذا يقول لومبروزو دعمًا لقوله – ظلت الملكية رجراجة مدة طويلة قبل أن تستقرّ ص ٣٦، *in fine*.

٤٥. ديودوروس، ١، ٣٩؛ أولوجيل، *Noctes Atticæ*، ١١، ١٨.

نعرفه عن الحضارة المصرية يكذب هذه النصوص ، ويقول تونيسن بحق : « كيف يعقل التسامح بالسرقة في بلد... قوانينه تحكم بالموت على كل من يعيش من أرباح غير مشروعة ، وحيث يكفي مجرد الغشّ في الوزن أو في القياس لقطع اليدين معًا ؟ »[٤٦] وفي وسع المرء أن يحاول ، عن طريق الحدس[٤٧] إعادة تركيب الحوادث التي نقلها لنا الكتّاب بصورة غير صحيحة . اما عدم صحة ما ينقلونه فأمر لا يُشكّ فيه .

أما حوادث القتل التي يتحدّث عنها لومبروزو، فإنّها كانت دومًا تتمّ في ظروف استثنائية وهي لا تتعدّى حوادث الحرب او الضحايا الدينيَّة أو نتيجة السلطة المطلقة التي يمارسها حاكم مستبدّ متوحّش على رعيته أو أب على أبنائه . غير ان ما يجب البرهان عليه ، هو فقدان كل قاعدة تقضي مبدئيًا بتحريم القتل ، وليس بين هذه الأمثلة الغريبة جدًا ، مثال واحد يؤدي إلى هذه النتيجة . ان مخالفة القاعدة أحيانًا في بعض الشروط الخاصة ، لا تبرهن على ان القاعدة غير موجودة . أَوَلا توجد مثل هذه الحوادث الشاذّة حتى في مجتمعاتنا المعاصرة؟ أوَ يفعل القائد الذي يرسل كتيبة إلى الموت المحتّم لإنقاذ بقية الجيش ، شيئًا آخر غير ما يفعله الكاهن الذي يقدّم ضحيَّة تهدئة لغضب الإله الوطني؟ أَوَلا يقتلون في الحرب؟ أوَلا يتمتع الزوج الذي يقتل المرأة الزانية ، في بعض الحالات ، بحصانة نسبية ، ان لم تكن مطلقة؟ ثم ان العطف الذي يحظى به القتلة واللصوص أحيانًا ليس بأكثر برهانًا . فقد يعجب الناس بشجاعة الرجل دون أن يكون العمل الذي قام به مقبولاً لديهم من حيث المبدإ .

أضف إلى ذلك أن المفهوم الذي يقوم على أساس هذه النظرية ، مفهوم متناقض الحدود . انه يفترض في الواقع أن الشعوب البدائية مجردة من كل حياة خلقية . ولكن منذ اللحظة التي ينشئ فيها الناس مجتمعًا مهما يكن بسيطًا ، توجد

---

٤٦. تونيسن ، دراسات ، الخ ، ١ ، ١٦٨ .

٤٧. إن الحدس سهل (أنظر تونيسن وتارد، الإجرام، ص ٤٠).

حتمًا قواعد خلقية تنظم علاقاتهم ، وبالتالي تكون هناك أخلاق ، إن هي تختلف عن أخلاقنا ، فإنها ، على كل حال ، لا تكون مفقودة . ومن ناحية أخرى فإنه إن كان هناك قاعدة مشتركة بين كل هذه المذاهب الخلقية ، فهي ، ولا شك ، تلك التي تحرّم العدوان على الشخص . ذلك أن الأشخاص الذين يتشابهون ، لا يستطيعون أن يعيشوا معًا من غير أن يشعر كل منهم نحو أضرابه بعطف لا يبيح له أن يقوم بأي عمل يسبّب لهم الألم[٤٨] .

وكل ما هنالك من صحة في هذه النظرية ، هو أولاً ، ان القوانين الحامية للإنسان ، كانت قديمًا تترك جانبًا فئة من الشعب ، نعني بها الأطفال والعبيد . ثم إن من العدل أن نؤمن بأن هذه الحماية قد أصبحت اليوم تؤمَّن بعناية أكبر ، وان المشاعر الجمعية ، المقابلة لها ، قد أصبحت بالتالي ، أقوى مما كانت . ولكن ما من شيء في هذين الحادثين يخالف رأينا . ولئن كان جميع الأفراد الذين يؤلّفون جزءًا من المجتمع ، بشكل من الأشكال ، هم اليوم موضوع حماية متساوية ، فإن هذه الرقة الخلقية لا ترتدّ الى ظهور قاعدة جزائية جديدة حقًا ، بل الى اتساع شمول قاعدة قديمة . كان ممنوعًا ، منذ الأصل ، ان يعتدى على حياة أعضاء الرهط ، غير أن هذا أمر لم يكن يتمتّع به الأطفال والعبيد . أما الآن وقد أصبحنا لا نقوم بمثل هذا التمييز فقد أصبحنا نعاقب على أفعال لم تكن محسوبة من الجرائم . يعود ذلك إلى انه يوجد الآن عدد أكبر من الناس في المجتمع ، ولا يعود الى تزايد عدد المشاعر الجمعية . وليست هذه المشاعر هي التي تضاعفت بل تضاعف عدد الذين تشملهم . ولئن كان هناك ما يحمل على التسليم بان احترام المجتمع للفرد قد ازداد قوة ، فإنه لا ينشأ عن ذلك أن المنطقة المركزية من الوجدان المشترك قد اتسعت .

---

٤٨. إن هذه الفكرة لا تتناقض مع تلك الفكرة التي كثيرًا ما ذكرت في سياق هذا الكتاب ، وهي أن الشخصية الفردية ، في هذه المرحلة من التطوّر ، لم تكن قد وجدت بعد . إن ما كان مفقودًا يومئذ ، هو الشخصية النفسية ، وبصورة خاصة ، الشخصية النفسية العليا . ولكنَّ للأفراد دومًا حياة عضوية مستقلة . وهذا يكفي لخلق التعاطف على الرغم من أن التعاطف يزداد قوة بمقدار ما تنمو الشخصية .

انه لم تدخل إليها عناصر جديدة ، إذ إن هذا الشعور قد وجد منذ أقدم العصور ، وكان له من القوة ما يكفي لعدم التسامح مع من يسيء إليه . والتطور الوحيد الذي تمّ ، هو أن عنصرًا قديمًا ، قد أصبح الآن أكثر شدة . لكن هذه التقوية البسيطة لا تعوّض عن الخسائر العديدة والخطيرة التي لاحظناها .

وعلى ذلك فإن عدد المشاعر القوية الواضحة يتضاءل شيئًا فشيئًا ، في الوجدان المشترك ، وهذا يعني أن متوسط شدة الحالات الجمعية ، ومتوسّط درجة الوضوح فيها ، يمضيان متناقصين ، على مثل ما ذكرنا من قبل . وما لاحظناه من تزايد وإن كان محدودًا ، يدعم هذه النتيجة . والحق أن مما يسترعي النظر جدًا ، أن المشاعر الجمعية الوحيدة التي تزايدت شدة ، هي تلك التي تتجّه الى الفرد لا الى الأمور الاجتماعية . ولكي يكون الأمر كذلك ، فإنه يجب أن تكون الشخصية الفردية قد أصبحت عنصرًا أعظم أهمية في حياة الجماعة مما كان عليه ، ولكي تكتسب الشخصية مثل هذه الأهمية ، فإنه لا يكفي ان يكون الوجدان الشخصيّ ، لدى كل إنسان ، قد ازداد قيمة مطلقة ، بل يجب ان يكون قد نما أكثر من نمو الوجدان المشترك . انه يجب أن يكون قد تحرّر من ربقة هذا الأخير ، وبالتالي ، أن يكون هذا قد فقد السلطة المهيمنة التي كان يمارسها في الأصل . والواقع أنه لو بقيت نسبة هذين الحدين كما كانت ولو ان النسبة بين هذين الحدين ظلت على حالها . ولو ان كلاً منهما قد نما حجمًا وحيوية ، بذات النسبة لكانت المشاعر الجمعية المتصلة بالفرد هي ايضًا ظلّت على حالها ، ولما كانت على الخصوص هي وحدها قد نمت . ذلك ان هذه العواطف لا تتعلّق إلاّ بالقيمة الاجتماعية للعامل الفردي ، وهذه الأخيرة ، إنما تتعيَّن بدورها ، لا بالنمّو المطلق لهذا العامل ، ولكن بالاتّساع النسبيّ للحصة التي تخصّه في مجموع الظاهرات الاجتماعية .

– ٥ –

وفي وسعنا أن نتحقّق من صحة هذه الدعوى، بالاعتماد على طريقة لن نشير إليها إلاّ باختصار.

إننا لا نملك الآن مفهومًا علميًا عن ماهية الدين ؛ وإذا شئنا الحصول عليه، لوجب علينا، في الواقع، أن نبحث في المشكلة بالطريقة المقارنة التي طبقناها على مشكلة الجريمة، وهذه محاولة لم يقم بها حتى الآن أحد. وكثيرًا ما قيل إن الدين، في كل مرحلة من مراحل التاريخ، هو مجموعة المعتقدات والمشاعر المتنوعة والمتصلة بعلاقة الإنسان بكائن أو بكائنات عدة يرى أن طبيعتها تفوق طبيعته. ولكن مثل هذا التعريف واضح النقص. والواقع ان هنالك طائفة كبيرة من قواعد السلوك والتفكير، ذات صفة دينية، وهي، مع ذلك، تنطبق على علاقات من نوع مختلف جدًا. ان الدين يحرِّم على اليهودي أن يأكل من بعض اللحوم، ويأمره بأن يلبس بصورة معيَّنة، وهو يفرض هذا الرأي أو ذاك حول طبيعة الإنسان والأشياء، وحول أصل العالم، وكثيرًا ما نراه ينظّم العلاقات الحقوقية، والخلقيّة، والاقتصادية، فدائرة عمله تمتدّ إذن الى ما وراء علاقة الإنسان بالشيء الالهي. ثم ان هناك من يؤكّد انه يوجد على الأقل دين واحد بلا إله[٤٩]. ويكفي أن يكون هذا الأمر الفرد صحيحًا لكي نفقد الحقّ في تعريف الدين بما له من علاقة مع الإله. وأخيرًا فإذا كانت السلطة الهائلة التي يعزوها المؤمن للألوهية، مما يستطيع أن يفسّر تلك المهابة الخاصة التي يتمتّع بها كل شيء ديني، فإنه يبقى ان نعلّل كيف وصل الناس إلى إضفاء مثل هذه السلطة على كائن يرى كلُّ الناس أنه لم يكن، في كثير من الأحوال، إن لم يكن في جميعها، إلاّ من إنتاج خيالهم. لا

---

٤٩. البوذية (أنظر مادة البوذية في موسوعة العلوم الدينية : *«Encyclopédie des sciences religieuses»*).

شيء يأتي من العدم ؛ فلا بد إذن أن تأتي قوة هذا الكائن من ناحية ما ، وبالتالي فإن مثل هذا التعليل لا يسعه أن يعرفنا بجوهر الظاهرة الدينية.

ولكن إذا استبعدنا هذا العنصر (فكرة الإله) فإن الصفة الوحيدة التي تشترك بها – في ما يبدو – كل الأفكار وكل المشاعر الدينية ، هي أنها مشتركة بين عدد من الأفراد يعيشون معًا ، وان متوسّط شدّتها ، فضلاً عن ذلك ، مرتفع الى حدّ غير قليل. إن من الثابت ، فعلاً انه عندما يكون الاعتقاد القوي بعض الشيء ، مشتركًا بين أفراد طائفة واحدة من الناس ، فإنه لا بدّ وأن يتّخذ صفة دينية ، وهو يحمل النفوس على احترامه ، كما تحترم المعتقدات الدينية البحتة. وعلى ذلك فإن من المرجح جدًا – على الرغم من ان هذه الكلمات الموجزة لا يسعها ان تكون برهانًا جدّيًا – أن يقابل الدين أيضًا ، منطقة مركزية جدًا من الوجدان المشترك. ويبقى بعد ذلك – وهذا صحيح – ان نحدّد هذه المنطقة ، وأن نميّزها من تلك التي تقابل قانون الجزاء ، والتي كثيرًا ما تختلط بها جزئيًا أو كليًا ، وتلك قضايا لا بدّ من دراستها. إلاّ أن حلّها لا يهمّ مباشرة هذه الفرضية المعقولة جدًا التي أتينا على ذكرها.

ولئن كانت هنالك حقيقة وضعها التاريخ بعيدًا عن الشك ، فهي أن الدين يحيط بجانب من الحياة الاجتماعية ، يصغر كل يوم. وكان الدين في الأصل ، يحيط بكل شيء ؛ وكل ما هو اجتماعي كان دينيًا. والكلمتان مترادفتان. ثم ان الوظائف السياسية والاقتصادية والعلمية راحت تتحرّر من الوظيفة الدينية ، وتتكوّن على حدة ، وتتّخذ صفة زمنية تزداد بروزًا على مرّ الأيام. والله الذي كان ماثلاً في كل العلاقات الإنسانية – إذا صحّ هذا التعبير – يبدو وكأنه ينسحب منها شيئًا فشيئًا ، انه يترك الدنيا للناس ولخصوماتهم. ولئن كان لا يزال يهيمن عليها ، فذلك من علٍ ومن بعيد. إن تأثيره قد أصبح أكثر شمولاً ، وأقل تعيينًا ، فترك بذلك مجالاً أوسع لحرية القوى الإنسانية. وعلى هذا فإن الفرد يشعر بأنه ، بل هو فعلاً أقل خضوعًا ، إنه يصبح ، أكثر فأكثر ، مصدر نشاط عفوي. وبكلمة واحدة لم يقتصر الأمر على أن مجال الدين لا ينمو في الوقت نفسه كنمو الحياة

الدنيوية ، وبالنسبة عينها ، بل انه يزداد تقلّصًا بالتدريج . ولم يبدأ هذا التقلص ، في هذه المرحلة او تلك من التاريخ ، إلاّ أن في وسع الإنسان أن يتابع مراحل تطوّره منذ بدايات التطور الاجتماعي . وعلى ذلك فإن هذا التقلّص مما يتّصل بالشروط الأساسية لنموّ المجتمعات ، ويشهد بذلك على أن هناك دومًا عددًا متضائلاً من المعتقدات والمشاعر الجمعية ، فيها من القوة والصفات الجمعية ما يكفي لجعلها تتّخذ طابعًا دينيًا . وهذا يعني ان متوسط شدّة الوجدان المشترك ، ماضية هي نفسها في طريق التناقض .

ان لهذا البرهان ميزة على البرهان السابق . انه يُتيح لنا أن نقرّر أن قانون التقلّص نفسه ينطبق على العنصر العقلي من الوجدان المشترك ، كما ينطبق على العنصر العاطفي . ونحن ، من خلال قانون الجزاء ، لا نستطيع أن نبلغ إلاّ ظاهرات إحساس ، على حين أن الدين يشتمل في ما عدا المشاعر على أفكار ومذاهب .

ثم ان تناقص عدد الأمثال ، والحكم ، والأقوال السائرة ، الخ ... تبعًا لتقدّم المجتمعات لبرهان آخر على أن التصورات الجمعية ماضية هي أيضًا في طريق اللاتعيُّن . والواقع ان الأقوال التي من هذا النوع ، لدى الشعوب البدائية ، كثيرة جدًا . ويقول إلِّيس (Ellis) «إن أكثر شعوب غرب افريقيا تملك مجموعة غنية من الأمثال ، وهنالك مثل واحد على الأقل لكل ظرف من ظروف الحياة . وتلك خاصة مشتركة بينهم وبين أكثر الشعوب التي لم تحرز إلاّ تقدّمًا قليلاً في ميدان الحضارة»[٥٠] . أما المجتمعات الأكثر تقدّمًا فإنها ليست خصبة شيئًا ما ، من هذه الناحية ، إلاّ في العهود الأولى من تاريخها . ولا يقتصر الأمر في ما بعد ، على عدم إنتاج أمثال جديدة ، بل ان الأمثال القديمة تمحى شيئًا فشيئًا ، وتفقد مدلولها الخاص لتنتهي بأنه لا يسمح بها أحد . ومما يبرهن بقوة على ان الشعوب البدائية خاصة هي الوسط الخصب لهذه الأمثال ، هو أنها اليوم لا تستطيع ان تحافظ على

---

٥٠. *The Ewe-Speaking Peoples of the Slave Coast*, Londres, 1890, p. 258.

وجودها إلاّ في الطبقات الأقل ما يكون ارتفاعًا[٥١]. ولكن المثل هو التعبير المكثَّف عن فكرة أو شعور جمعيَّين، يتصلان بفئة معيَّنة من فئات الأشياء. بل ان من المستحيل أن توجد معتقدات أو مشاعر من هذا النوع، دون أن تتثبت في مثل هذا الشكل. ولما كان من طبيعة كل فكرة ان تجد التعبير المناسب لها، فإنها إذا كانت مشتركة بين عدد ما من الأفراد، أدى بها الأمر بالضرورة الى الانطواء في تعبير مشترك بينهم. وكل وظيفة تستمرّ في الوجود تنشئ لنفسها عضوًا على مثالها. فمن الخطإ إذن ان تعلّل قلّة الأمثال بروحنا الواقعية ومزاجنا العلمي، على نحو ما زعم البعض. إننا لا نضع في لغة الحديث مثل هذه العناية بالدقة، ولا مثل هذا الاحتقار للصور، بل اننا، على العكس، لنجد حلاوة أكبر في الأمثال القديمة التي حُفِظت لنا. إن في ذلك لإحدى الوسائل – لا الوسيلة الوحيدة – التي يتكاثف فيها التفكير الجمعي. إلاّ أن هذه الأقوال الموجزة تنتهي بأن تصبح من الضيق بحيث لا تستطيع احتواء مختلف المشاعر الفردية. إذ لم تعد وحدتها متناسبة مع الاختلافات التي حدثت. ولهذا فإنها لا تبقى إلاّ إذا هي اتخذت دلالة أعظم شمولاً ثم تزول بعد ذلك شيئًا فشيئًا، ويضمر العضو لأن الوظيفة لم يعد لها من عمل، أي لأنه تضاءل عدد التصوّرات الجمعية الكافية الوضوح التي يمكن ان تنطوي في شكل محدود.

وهكذا فإن كل الأشياء تتآزر للبرهان على أن تطوّر الوجدان المشترك يتمّ على الصورة التي أشرنا إليها، وهو ينمو، على الأرجح، أقل مما ينمو الوجدان الفردي. وعلى كل حال، فإنه يصبح بالجملة أكثر ضعفًا وأشدّ غموضًا. ان النموذج الجمعي يضع شيئًا من بروزه، وتصبح أشكاله أكثر تجريدًا، وأغمض حدودًا. لا ريب انه اذا كان هذا الانحطاط، على ما قد يُظن في كثير من الأحيان، ثمرة أصيلة من ثمار حضارتنا الحديثة جدًا، وحادثًا فريدًا في تاريخ المجتمعات، فإنه يمكن التساؤل عما اذا كان يُقدَّر له البقاء. ولكن الحقيقة هي انه

---

٥١. Wilhelm Borchardt, *Die Sprichwœrtlichen Redensarten*, Leipzig, 1888, XII. — Cf. v. Wyss, *Die Sprichwœrter bei den Rœmischen Komikern*, Zurich, 1889.

يتتابع بصورة مستمرة منذ أقدم العهود ، وهذا ما حرصنا على البرهان عليه . ان الفردية ، والتفكير الحرّ ليسا من ثمرات أيامنا هذه ، ولا من عام ١٧٨٩ ، ولا من الإصلاح ، ولا من الفلسفة الكلاميَّة ، ولا من انهيار الديانة الإغريقية اللاتينية الكثيرة الآلهة ، ولا من انهيار الحكم الديني الشرقي . تلك حادثة لم تبدأ في أي مكان ، ولكنها تنمو بلا توقّف على طول أيام التاريخ . ومن المؤكّد ان هذا النمّو لا يتمّ على خط مستقيم . فالمجتمعات الجديدة التي تحلّ محل النماذج الاجتماعية الميتة لا تبدأ عهدها أبدًا من النقطة نفسها التي وقفت عندها هذه النماذج الأخيرة . وكيف يكون ذلك ممكنًا ؟ ان ما يتابعه الطفل ليس هو كهولة الأبوين ، او عمر نضجهما ، بل هو طفولتهما ذاتها ، فإذا شئنا إذن أن نقدر الطريق المقطوعة ، فيجب ألاّ ننظر الى المجتمعات المتتابعة إلاّ في المرحلة نفسها من حياتها . إنه يجب ، مثلاً ، ان تقابل المجتمعات المسيحية في القرون الوسطى ، بروما القديمة ، وهذه بالمدينة الإغريقية الأولى ، الخ . وعندئذٍ نلاحظ ان هذا التقدّم ، أو هذا الانحطاط ان شئت ، قد تمّ من دون أن يحلّ به انقطاع . وعلى ذلك فإننا هاهنا أمام قانون محتوم من العبث أن نثور عليه .

ولكن هذا لا يعني ، من ناحية أخرى ، ان الوجدان المشترك مهدَّدٌ بالزوال تمامًا ، وكل ما هنالك انه يقوم أكثر فأكثر على طرائق في التفكير والحسّ ، تمتاز بالشمول الواسع ، واللاتعيُّن ، وتترك مجالاً واسعًا لعدد متزايد من الانحرافات الفردية . وهنالك نقطة في هذا الوجدان اشتدّ ساعدها واتضحت حدودها ، وهي النقطة التي تطل على الفرد . وكلما أمعنت المعتقدات والتقاليد الأخرى بإضاعة طابعها الديني ، ازدادت القدسية التي تحيط بها الفرد . اننا نجعل كرامة الفرد موضوع عبادة ، هي ، ككل عبادة قوية ، ذات أوهام تحيط بها . وهذه ان شئت ، عقيدة مشتركة ، إلاّ أنها أولاً لا تصبح ممكنة إلاّ على أنقاض المعتقدات الأخرى . وبالتالي فإنها لا تستطيع أن تحدث الآثار نفسها التي كانت تحدثها تلك المعتقدات الميتة . فليس هنالك اذن من تعويض . وفوق ذلك فإنه إذا كان تقديس الشخصية عقيدة مشتركة ، من حيث أن الناس جميعًا يؤمنون بها ، فإنها

فردية بموضوعها. واذا كانت توجّه كل الإرادات الى الغاية نفسها، فإن هذه الغاية ليست باجتماعية. فكأنّ لها وضعًا استثنائيًا جدًا داخل الوجدان الجمعي. صحيح انها تستمدّ من المجتمع ما لها من قوة، ولكنها لا تهدف الى ربطنا بالمجتمع، بل بأنفسنا وبالتالي فإنها لا تؤلّف رابطة اجتماعية حقيقية. ولهذا عيب على الفلاسفة الذين جعلوا من هذه العاطفة الأساس الوحيد لعقيدتهم الخلقيّة، إنهم يعرّضون المجتمع للانحلال. وعلى ذلك فإننا نستطيع ان نخلص الى القول بان كل الروابط الاجتماعية التي تنشأ عن التشابه تتراخى بالتدريج.

ويكفي هذا القانون وحده لبيان عظمة الدور الذي يقوم به تقسيم العمل. والواقع انه ما دام التعاون الآلي يمضي الى ضعف متزايد، فإنه إما ان تتضاءل الحياة الاجتماعية المحضة وإما ان يقوم تعاون آخر يحلّ محل الذي مضى. ولا بدّ من الاختيار، وعبثًا ما يقال ان الوجدان الجمعي يمتدّ ويقوى كالوجدان الفردي، وفي الوقت نفسه. فلقد برهنا على أن هذين الحدين يتغيّران بنسبة عكسية، ومع ذلك فإن التطوّر الاجتماعي لا يقوم على انحلال متواصل، بل اننا على العكس، كلما ازددنا تقدّمًا، ازداد شعور الجماعات بنفسها وبوحدتها. فيجب اذن ان يكون هنالك رابطة اجتماعية أخرى تحدث مثل هذا الأثر. ولكنه لا يمكن ان توجد رابطة أخرى غير تلك التي تنشأ عن تقسيم العمل.

واذا تذكّرنا، فوق ذلك، ان التعاون الآلي، حتى اذا هو كان في أقوى درجاته، لا يستطيع ان يربط بين الناس بمثل القوة التي يربطهم بها تقسيم العمل، وانه يدع القسم الأكبر من الظاهرات الاجتماعية الحالية، بعيدة عن تأثيره، فإنه يصبح بديهيًا جدًا أن التعاون الاجتماعي يميل الى ان يكون عضويًا، وعضويًا فحسب. ان تقسيم العمل هو الذي يقوم، أكثر فأكثر، بالدور الذي كان يقوم به الوجدان المشترك سابقًا. انه هو العامل الأكبر الذي يمسك على الكتل الاجتماعية ذات النماذج العليا، ويجعلها تعيش معًا.

وها نحن إذن أمام وظيفة لتقسيم العمل، أهمّ بكثير من الوظيفة التي يعترف به الاقتصاديون عادة.

الفصل السادس

التفوُّق المتزايد للتعاون العضوي ونتائجه

(تابع)

- ١ -

إنه إذن لقانون من قوانين التاريخ أن يتراجع التعاون الآلي بالتدريج - وهو التعاون الوحيد في الأصل أو شبه الوحيد - وأن يطغي عليه التعاون العضويّ شيئًا فشيئًا. ولكن عندما تصبح طريقة التعاون بين الناس على غير ما هي عليه فإن بنية المجتمعات لا تملك ألاّ تتغيّر، فشكل الجسم يتغيّر بالطبع عندما تتبدّل المصاهرة الجزيئية. وعلى ذلك فإنه إذا صحّت المقدمة السابقة، كان لا بدّ من وجود نموذجين اجتماعيين يقابلان هذين النوعين من التعاون.

ولو حاولنا أن نرسم صورة ذهنية للنموذج المثالي لمجتمع ينشأ انسجامه عن المشابهة وحدها، لوجب أن نتمثّله ككتلة متجانسة كل التجانس، لا تتميّز فيها الأجزاء بعضها عن بعض، وبالتالي لا يشملها أي تنسيق، أي انه بكلمة واحدة، يكون مجرّدًا من كل شكل معيّن، ومن كل تنظيم. انه سيكون البروتوبلازما الاجتماعية، او البذرة التي نشأت منها كل النماذج الاجتماعية. ونحن نقترح تسمية الكتلة الموصوفة بهذا الشكل باسم الـ«هورد» (horde).

صحيح اننا لم نلاحظ بعد بشكل صريح، مجتمعات ينطبق عليها هذا الوصف من كل الوجوه. ومع ذلك فإن ما يعطينا الحقّ في أن نفرض وجودها، هو أن المجتمعات البدائية أي تلك التي هي أقرب ما يكون الى هذه المرحلة الأولية، تتألَّف من مجرد تكرار تجمّعات أو كتل من هذا النوع، ونحن واجدون

نموذجًا صافيًا تقريبيًا لهذا التنظيم الاجتماعي لدى هنود أمريكا الشمالية. ان كل قبيلة من قبائل الايروكوا، مثلاً، تتألّف من عدد المجتمعات الجزئية (ويشتمل أضخمها على ثمانية مجتمعات) تتّصف بكل الصفات التي أشرنا إليها. فالكبار من الجنسين متساوون فيها، في ما بينهم، ولا يتمتّع الرؤساء والكهنة الذين يرئسون كلاً من هذه الرهوط، والذي يدير مجلسهم الأمور العامة لكل قبيلة، بأي امتياز. وحتى القرابة نفسها ليست بمنظمة. إذ ليس بالإمكان أن نسمي بهذا الاسم توزّع الكتلة في طبقات من الأجيال. وعندما لوحظت هذه الشعوب في زمن متأخر، كان هنالك بعض الواجبات الخاصة التي تربط الطفل بذويه لأمه، ولكن هذه العلاقات كانت شيئًا تافهًا، ولم تكن لتتميز بشكل محسوس من تلك التي كانت تصله ببقية أعضاء المجتمع. وكل الأفراد الذين لهم العمر نفسه، كانوا من حيث المبدأ، أقرباء في ما بينهم بالدرجة ذاتها[1]. وفي بعض الحالات الأخرى، نجد اننا نقترب من الهورد (العشير). ويصف فيزون (Fison) وهوويت (Howitt) قبائل استراليَّة لا تشتمل إلاّ على اثنين من هذه الأقسام[2].

ونحن نسمي باسم «الكلان» (عشيرة) ذلك الهورد الذي فقد استقلاله وأصبح عنصرًا من عناصر رهط أوسع، وباسم «المجتمعات العديدة الأجزاء القائمة على مجموعة من العشائر» تلك الشعوب التي تتألّف من اجتماع العشائر. ونقول عن هذه الجماعات انها عديدة الأجزاء، لكي نشير الى انها تتألّف من كتل متشابهة في ما بينها، كحلقات الدودة، ونقول عن هذه المجموعة أنها عشيرة (clan) لأن هذه الكلمة تعبّر تعبيرًا جيدًا عن طبيعتها المختلطة، العائلية والسياسية معًا. انها عائلة، بمعنى ان كل الأفراد الذين يؤلّفونها يعتبرون أنفسهم أقرباء، بعضهم لبعض، وهم في الحقيقة، في أكثريتهم، أقرباء بالدم. وهذه

---

١. مورغان، المجتمع القديم، ص ٦٢ – ١٢٢.

٢. كاميلاروا وكوراني *(Kamilaroi and Kurani)* . – لقد كانت هذه الحالة في ما عدا ذلك حالة الهنود الأميركيين في الأصل (أنظر مورغان، المرجع السابق).

الوشائج التي تنشئها وحدة الدم هي الشيء الأساسي الذي يجمع بينهم. وأكثر من ذلك أن بينهم أنواعًا من العلاقات، يمكن وصفها بأنها عائلية، ذلك اننا نجدها في مجتمعات لا محلّ للشكّ في صفتها العائلية؛ وأريد بهذه العلاقات ما يسمى بالثأر الجمعي، والمسئولية الجمعية، والتوارث المتبادل منذ أن تظهر الملكية الفردية. ثم انها من ناحية أخرى ليست بعائلة بالمعنى الصحيح للكلمة: إذ ليس من الضروري، لكي يكون الإنسان عضوًا فيها، ان تكون له مع أفراد القبيلة علاقات دموية معينة. بل حسبه ان يملك معيارًا خارجيًا يقوم بالجملة على حمل الاسم نفسه. وعلى الرغم من أنها تُقدّر أن هذه السمة مما يدل على أصل مشترك، فإن مثل هذه الحالة المدنية مما يؤلّف في الواقع برهانًا قليل القيمة وسهل التقليد. وهكذا فإن في العشيرة كثيرًا من الأجانب، مما يتيح لها أن تتّسع اتساعًا لا يمكن ان تبلغه أية أسرة حقيقية. ذلك انها تعدّ أحيانًا عدة ألوف من الأشخاص. وفضلاً عن ذلك فإنها الوحدة السياسية الرئيسية ورؤساء العشائر هم السلطات الاجتماعية الوحيدة[٣].

وعلى ذلك فانه يمكن ان نقول عن هذا التنظيم السياسي بانه، عائلي – سياسي. ولا يقتصر الأمر على ان وحدة الدم هي أساس العشيرة. بل ان مختلف العشائر في شعب واحد تعتبر أن في ما بينها قرابة حقيقية. ويتنادى الايروكوا في ما بينهم، وفقًا للحالات، كالاخوة أو كأبناء الأعمام[٤]. أما عند العبرانيين الذين يكشفون لنا، على ما سنرى، عن مثل خصائص هذا التنظيم الاجتماعي، فان جد

---

٣. لئن كانت العشيرة، في وضعها الأصلي، تؤلّف – في ما نظن على الأقل – أسرة غير منقسمة أو مختلطة، فإنه يظهر في ما بعد فوق هذا الأصل المتجانس، أسر خاصة، يتميز بعضها عن بعض. ولكن هذا لا يفسد الصفات الأساسية للتنظيم الاجتماعي الذي نصفه. ولهذا فإن هنالك مجالاً للوقوف عنده قليلاً. إن العشيرة تظل الوحدة السياسية، ولما كانت هذه الأسر متشابهة، ومتساوية في ما بينها، فإن المجتمع، يبقى مؤلّفًا من أسر متشابهة ومتجانسة، على الرغم من أنه يظهر داخل الأجزاء البدائية، أجزاء جديدة أخرى، ولكنها من نفس النوع.

٤. مورغان، المصدر نفسه ص ٩٠.

كل عشيرة من العشائر التي تؤلف القبيلة ، يعتبر من أحفاد مؤسّس القبيلة ، وهذا يعتبر بدوره أحد أبناء الأب الذي انحدر منه العرق. غير أن هنالك محذورًا في هذه التسمية بالنسبة لسابقاتها ، وهو انها لا تبرز ما تتألف منه البنية الخاصة بهذه المجتمعات .

ولكن مهما تكن التسمية التي تُختار هنا ، فان هذا التنظيم – الشبيه تمامًا بتنظيم العشير ، من حيث انه امتداد له – لا يشتمل بالطبع على أي تعاون آخر غير ذلك الذي ينشأ عن المشابهة. وذلك لان المجتمع يتألف من أجزاء متشابهة ، وهذه بدورها لا تشتمل إلاّ على عناصر متجانسة. لا ريب أن لكل عشيرة (clan) سمتها الخاصة ، وبالتالي فانها تتميز من العشائر الأخرى. غير أن التعاون يتضاءل بمقدار عدم تجانس الأجزاء وبالعكس. فلا بد إذن ، لكي يكون التنظيم المتصل بالأجزاء ممكنًا ، من ان تكون كل الأجزاء متشابهة. ولولا ذلك لما اتحدت. وأن تختلف ، ولولا ذلك لضاع بعضها في بعض ولامَّحَتْ. إن هاتين الضرورتين المتناقضتين تجدان ، حسب المجتمعات ، ما يوفق بينهما ، بنسب مختلفة. ولكن النموذج الاجتماعي يظل هو نفسه.

وهنا قد خرجنا من دائرة ما قبل التاريخ والفرضيات. وليس الأمر انه ليس لهذا النموذج الاجتماعي من صفة نفرضها له فرضًا ، بل هو تقريبًا أكثر النماذج انتشارًا بين المجتمعات البدائية ، ومن المعروف أن هذا النوع من المجتمعات هو النوع الرئيسي. ولقد سبق أن رأينا انه عام الانتشار في امريكا واستراليا. ويشير پوست (Post) إلى أنه كثير الشيوع لدى زنوج افريقيا[٥]. أما العبرانيون فقد طال وقوفهم عنده ، ثم أن قبائل افريقيا الشماليَّة لم تتجاوزه[٦] وهكذا فإن ڤايتز (Waitz) ،

---

٥. القضاء الإفريقي (*Afrikanische Jurisprudenz*, I).

٦. هانوتو ولوثورنو ، القبيلة والعادات القبلية (Hanoteau et Letourneux, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, II) . ثم ماسكيري ، تكوّن المدن لدى الشعوب المتحضرة في افريقيا (Masqueray, *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie*, Paris, 1886, chap. V).

وقد أراد أن يصف بصورة عامة بيئة هذه الشعوب التي يسميها بشعوب الفطرة (naturvœlker) ، يقدّم عنها الوصف التالي الذي نجد فيه الخطوط الرئيسية للتنظيم الذي أتينا على ذكره. «ان الأسر ، بوجه عام، يعيش بعضها بجانب بعضها الآخر في استقلال كبير، وهي تنمو شيئًا فشيئًا، بحيث تصبح مجتمعات صغيرة (اقرأ عشائر) (clan) [٧] ليس لها أيّة بنية واضحة ما لم تؤدّ المنازعات الداخلية او الخطر الخارجي، أي الحرب، الى تميّز رجل أو رجال عدّة من جمهور المجتمع ليصبحوا قادته. اما تأثيرهم الذي لا يقوم إلاّ على مزاياهم الفردية وحدها فانه لا يمتدّ ولا يدوم إلاّ في الحدود التي تعيِّنها ثقة الآخرين وصبرهم. ويبقى كل رجل بالغ أمام مثل هذا الرئيس في حالة استقلال تام. ولهذا نرى ان أمثال هذه الشعوب لا تتمتع بأي تنظيم داخلي آخر، ولا تبقى مجتمعة إلاّ بتأثير الظروف الخارجية وتبعًا لعادة الحياة المشتركة»[٨].

صحيح ان وضع العشائر داخل المجتمع، وبنية هذا المجتمع من الأمور التي قد تتغير. فقد تكون العشائر أحيانًا متجمعة تجمعًا بسيطًا بشكل تؤلف معه سياقًا خطّيًا: وهذه هي الحال لدى كثير من قبائل هنود امريكا الشمالية[٩]. وقد تكون كل واحدة منها – وهذا يتمّ عن تنظيم أرقى – داخلة في إطار رهط أوسع يتألف من اجتماع عشائر عدة وله حياته الخاصة واسمه الخاص. قد يكون كل رهط من هذه الرهوط داخلاً، هو وغيره، في إطار مجموعة أوسع ايضًا، وعندئذٍ تتألف وحدة المجتمع بكامله من هذا السياق المتداخل. وهكذا فإن الوحدة السياسية، لدى قبائل افريقيا الشمالية[١٠] هي العشيرة المتوطنة في شكل قرية (الجماعة أو

---

٧. إنه لخطأ أن يحسب ڤايتز أن القبيلة مشتقة من الأسرة. ذلك أن العكس هو الصحيح. وعدا ذلك فإنه إذا كان هذا الوصف هامًا بسبب كفاءة المؤلف، فهو وصف تعوزه الدقة قليلاً.

٨. الانتروبولوجيا (Anthropologie) ، ١، ص ٣٥٩.

٩. مورغان، المصدر نفسه، ص ١٥٣ وما بعدها.

١٠. عندما يكتب المؤلفون في فرنسا كلمة Kabyle فذلك يعني عندهم قبائل الجزائر بالدرجة الأولى – (المترجم).

(thaddart) وتؤلف بضعة من هذه الجماعات عشيرة (tribu, arch') كما تؤلف جملة من القبائل اتحادًا هو الـ (thak'ebilt) وهذا الاتحاد هو أرقى جماعة سياسية تعرفها هذه القبائل. والأمر كذلك لدى العبرانيين، فالعشيرة هي ما يسميها المترجمون خطأً بالأسرة، وهي مجتمع واسع يشتمل على آلافٍ عدة من الأشخاص المنحدرين – حسب التقليد – من جدّ واحد[11]. وكانت جملة من الأُسر تؤلف باجتماعها القبيلة، وكان اجتماع الاثنتي عشرة قبيلة يؤلف مجموع الشعب العبري.

ولما كانت هذه المجتمعات أفضل مجال لنموّ التعاون الآلي، فإننا نجد أن صفاتها الفيزيولوجية الرئيسية تنشأ عنه.

إننا نعرف ان الدين يغمر كل الحياة الاجتماعية في هذه المجتمعات، ولكن ذلك ينشأ عن أن الحياة الاجتماعية هنا تقوم كلها تقريبًا على معتقدات وعادات مشتركة تستمدّ من الايمان الإجماعي بها شدة من نوع خاص جدًا. ولقد اكتشف فوستيل ده كولانج – بالاعتماد على تحليل النصوص التقليدية دون اللجوء إلى أيّة طريقة أخرى مرتقيًا الى عهد يشبه كل الشبه العهد الذي نتحدث عنه – أن التنظيم الأصلي للمجتمعات، كان تنظيمًا عائليًا، وكان الدين أساسًا له، إلاّ انه اعتبر العلة معلولاً. فبعد أن استقرّ على الفكرة الدينية، من غير أن يشتقها من أي شيء آخر، استخلص منها كل التراكيب الاجتماعية التي كان يلاحظها[12]، على حين أن هذه الأخيرة هي التي تفسّر قول الفكرة الدينية وطبيعتها. ولما كانت كل هذه الكتل الاجتماعية تتألف من عناصر متشابهة، وبتعبير آخر، لما كان النموذج

---

١١. وهكذا فإن قبيلة روبين (Ruben) التي كانت تتألّف من أربع أسر، كانت تعدّ، حسب الأعداد (Nombres) (٢٦,٧) أكثر من ٤٣ ألف رجل فوق العشرين من العمر (أنظر الأعداد، الاصحاح ٣، ١٥ وما بعدها؛ يوشع، ٧، ١٤. (أنظر مونك (Munk)، فلسطين ص ١١٦، ١٢٥، ١٩١).

١٢. لقد وضعنا تاريخ أحد المعتقدات. انه يستقر، فيتكوّن المجتمع، ثم يتغيّر، ويجتاز المجتمع مرحلة من الثورات، ثم يزول، فيتغيّر وجه المجتمع، (الحاضرة القديمة، النهاية).

الجمعي فيها هو النموذج القوي السائد ، وكانت النماذج الفردية بسيطة جدًا ، كان مما لا بدّ منه أن تتّخذ الحياة النفسية للمجتمع صفة دينية .

وعن هذا أيضًا نشأت الشيوعية التي كثيرًا ما أشير الى وجودها لدى هذه الشعوب . فالشيوعية في الواقع ، هي النتاج الضروري لمثل هذا الانسجام الاجتماعي الذي يغرق الفرد في الرهط ، والجزء في الكل . ان الملكية ، آخر الأمر ، ليست إلاّ امتداد الشخص على الأشياء ، فحيث تكون الشخصية الجمعية هي الشخصية الوحيدة الموجودة فإنه لا يمكن إلاّ أن تكون الملكية جمعية . وهي لا تصبح فردية إلاّ عندما يتميّز الفرد من الجمهور ويصبح هو نفسه ، كائنًا شخصيًا مستقلاً ، لا من حيث انه جهاز عضوي فحسب ، بل من حيث هو عامل يؤثر في الحياة الاجتماعية[١٣] .

ويمكن ان يتغيّر هذا النموذج من غير ان تتغيّر ، تبعًا لذلك ، طبيعة التعاون الاجتماعي . والحق ان الشعوب البدائية ليست كلها على مثل ما لاحظنا من فقدان الادارة المركزية . بل ان بينها على العكس ، من يخضع للسلطة المطلقة . واذن فقد ظهر فيها تقسيم العمل . ومع ذلك فإن الرابطة التي تصل الفرد بالرئيس في هذه

---

١٣. كان السيد سبنسر قد ذهب إلى ان التطوّر الاجتماعي ، كالتطور العام كله ، يبدأ بمرحلة من التجانس التام أو شبه التام . ولكن هذا القول ، على النحو الذي يفهمه هو ، لا يشبه في شيء هذا القول الذي نتحدث عنه هنا . ذلك أن المجتمع الذي يكون متجانسًا تمامًا ، في ما يرى سبنسر ، لا يمكن أن يكون مجتمعًا حقًا . إذ إن المتجانس غير مستقر بالطبع ، والمجتمع إنما هو بالدرجة الأولى ، كلٌّ منسجم ، أما الدور الاجتماعي للتجانس فهو شيء ثانوي جدًا . إنه يستطيع أن يمهد الطريق لتعاونٍ تالٍ (علم الاجتماع ، ٣ ، ص ٣٦٨) ، ولكنه ليس بمصدر أصيل للحياة الاجتماعية . ويخيّل إليك في بعض الأحيان أن السيد سبنسر لا يرى في المجتمعات التي وصفناها هنا ، إلاّ تجمّعًا مؤقتًا بين أفراد مستقلين ، أو قل إنها الصفر في مبدإ الحياة الاجتماعية (المصدر نفسه ، ص ٣٩٠) . ولقد رأينا ، على العكس أن لهؤلاء حياة جمعية جدّ قوية ، على كونها من نوع خاص ، وإنها لا تظهر بالمبادلات والعقود ، ولكن بكمية كبيرة من المعتقدات والعادات المشتركة . وهذه التجمعات منسجمة ليس بالرغم من كونها متجانسة بل بقدر ما هي متجانسة . وليست الجماعة فيها تتمتّع بقوة كافية وحسب ، بل إنه يمكن القول ان لا وجود لسواها . زدْ على ذلك إن لهذه التجمعات نموذجًا معيّنًا ناشئًا عن تجانسها . فلا يمكن والحالة هذه اعتبارها كميّات يستهان بها .

الحال ، شبيهة بالرابطة التي تصل ، في أيامنا هذه ، بين الشخص والشيء . إن علاقات المستبد البربري بأتباعه ، والسيد بعبيده ، وربّ الأسرة الرومانية بأولاده وأحفاده ، لا تختلف عن تلك التي تصل بين المالك والشيء المملوك . انه ليس فيها هذا النوع من التقابل الذي ينشأ من تقسيم العمل ، ولقد قيل بحق انها وحيدة الجانب . وعلى ذلك فإن التعاون الذي تكشف عنه هذه العلاقات يظل آليًا ، وكل ما هنالك من فرق ، هو ان هذا التعاون يصل الفرد ، لا بالرهط مباشرة ، ولكن بمن هو صورة له . إلاّ أن وحدة الكل تمنع كالسابق فردية الأجزاء .

ولئن كان هذا التقسيم الأولي للعمل ، مهما عظمت أهميته من النواحي الأخرى ، لا يؤدي الى زيادة مرونة التعاون الاجتماعي ، على نحو ما يتوقّع ذلك منه ، فذلك بسبب الشروط الخاصة التي يتمّ ضمنها . والحق انه لقانون عام ان يكون للعضو البارز من كل مجتمع ، شيء من طبيعة الكائن الجمعي الذي يمثّله ، ذلك العضو . وعلى ذلك فحيث يكون للمجتمع هذه الصفة الدينية او فوق البشرية ، اذا صحّ هذا التعبير ، تلك الصفة التي بيّنّا أنها تصدر عن تكوين الوجدان المشترك ، فإنها تنتقل بالضرورة الى الرئيس الذي يقود هذا المجتمع ، ويرتفع بهذه الصورة ارتفاعًا كبيرًا فوق بقية الناس . وهناك حيث يكون الأفراد مجرد ملحقات بالنموذج الجمعي ، فإنهم يصبحون بطبيعة الحال نماذج ملحقة بالسلطة المركزية التي تجسّده . وكذلك فإن حق التملّك الذي كانت الجماعة تتصرف به ، على بعض الأشياء بصورة المشاع ، ينتقل كما هو الى الشخصية العليا التي تتكوّن على هذه الصورة . وعلى ذلك فإن ما تقوم به هذه الشخصية من خدمات متعلقة بوظيفتها يبدو قليل الأهمية في ما تملكه من سلطة عجيبة . ولئن كانت القوة الحاكمة في مثل هذه المجتمعات ، تملك كل هذه السلطة ، فليس السبب في ذلك انها ، كما قيل ، بحاجة الى إدارة حازمة بل لأن هذه السلطة كلها هي مجرد إشعاع للوجدان المشترك ، وهذه السلطة كبيرة ، لأن الوجدان المشترك هو نفسه متضخم جدًا . وافرض الآن ان هذا الوجدان كان أضعف من ذلك ، او كان يشمل من الحياة الاجتماعية جزءًا أقل ، فإنك ترى من ذلك ان الحاجة الى الجهاز المنظم

العلوي ، لن تكون أقل مما كانت من قبل . ومع ذلك فإن بقية المجتمع لن تكون تجاه ذلك الرجل الذي يتسلم هذه السلطة ، في مثل ما كانت عليه من ضعف . ان هذا هو السبب في أن التعاون يظل آليًا ما ظل تقسيم العمل ضعيفًا ، بل انه في هذه الشروط نفسها ، ليبلغ الحدّ الأعلى من طاقته ، ذلك أن تأثير الوجدان المشترك يزداد قوة عندما يجد عضوًا معينًا يعبر عنه ، بدلاً من أن يعبّر عن نفسه بصورة غامضة .

وعلى ذلك فإن هنالك بنية اجتماعية من طبيعة معيَّنة ، يقابلها التعاون الآلي . وتتّصف هذه البنية بأنها نظام يتألف من مقاطع متجانسة ومتشابهة في ما بينها .

– ٢ –

أما بنية المجتمعات التي يسود فيها التعاون العضوي فشيء آخر مختلف جدًا .

إنها لا تتألّف من تكرّر مقاطع متشابهة ومتجانسة ، بل من جهاز من الأعضاء المختلفة التي يمثّل كل منها دورًا خاصًا ، كما أن كلاً منها يتألّف هو نفسه من أجزاء متميِّزة . وكما ان العناصر الاجتماعية ليست هنا من طبيعة واحدة ، فإنها كذلك ليست مرصوفة بذات الشكل . انها ليست متوضعة جنبًا إلى جنب على شكل خطي كحلقات الدودة ، ولا منطوية بعضها في بعض ، بل انها منسجمة ومتعلقة بعضها ببعض ، حول الجهاز المركزي نفسه الذي يقوم بتأثير معدِّل على بقية الجهاز كله . وكذلك فإن هذا العضو نفسه لم تعد له تلك الصفة التي عرفناها له في الحالة السابقة . فلئن كانت الأجزاء الأخرى متعلقة به ، فإنه هو ايضًا متعلق بها . لا ريب انه يظل متمتّعًا بوضع خاص ، بل وممتاز ، ان شئت ، ولكن هذا الوضع ينشأ عن طبيعة الدور الذي يقوم به ، لا عن سبب غريب عن وظائفه ، او عن قوة مستمدة من خارج نفسه . ولهذا فإنه لم يعد فيه إلاّ ما هو زمني وانساني ، ولم يعد بينه وبين الأعضاء الأخرى إلاّ فروق في الدرجات . وهكذا فإن هيمنة

الجهاز العصبي على غيره من الأجهزة لدى الحيوان، تنحصر في حقه – إذا صحّ هذا التعبير – بأن يتلقى غذاء أفضل، وأن يتقاضى نصيبه منه قبل غيره، إلاّ انه بحاجة اليها، كما انها بحاجة اليه.

ويقوم هذا النموذج الاجتماعي على مبادئ، هي من الاختلاف عن المبادئ التي يقوم عليها النموذج السابق، بحيث لا يستطيع النموذج الأول أن ينمو إلاّ بمقدار ما يمحي النموذج الثاني، والواقع أن الأفراد لا يجتمعون فيه تبعًا لما بينهم من روابط القرابة، بل تبعًا للطبيعة الخاصة للنشاط الاجتماعي الذي يقومون به؛ ولم تعد بيئتهم الطبيعية والضرورية البيئة التي نشأوا فيها، البيئة المهنية؛ ولم تعد روابط الدم، الحقيقية أو الوهمية، هي التي تُعيِّن مكان كل فرد، بل ان هذا المكان يَتَعيَّن بحكم الوظيفة التي يقوم بها هذا الفرد. لا ريب انه عندما يبدأ هذا التنظيم الجديد بالظهور، فإنه يحاول استخدام التنظيم القائم قبله وتمثّله. وتتبع طريقة انقسام الوظائف الجديدة عندئذ الشكل الذي انقسم المجتمع عليه، وتحذو حذوه، بقدر ما تستطيع؛ وتصبح المقاطع، أو على الأقل، مجموعات المقاطع التي ترتبط في ما بينها بوشائج خاصة، هي الأعضاء الجديدة. وهكذا فإن العشائر التي كانت تؤلف بمجموعها قبيلة اللاويين تستولي، لدى الشعب العبري، على الوظائف الكهنوتيّة. ولم تعرف الطبقات والطوائف الاجتماعية، على الأرجح، غير هذا الأصل وغير هذه الطبيعة، فهي تنشأ عن اختلاط التنظيم المهني الناشئ بالتنظيم العائلي السابق. ولكن هذا الحل المختلط لا يملك ان يدوم طويلاً إذ إن بين الحدّين اللذين يحاول التوفيق بينهما، تنافرًا لا بدّ وان يظهر. ويجب ان يكون تقسيم العمل، ابتدائيًا جدًا، حتى يتلاءم مع هذه الأشكال المتحجرة المحدودة، التي لم تصنع من أجله. وهو لا يستطيع أن ينمو إلاّ متحرّرًا من هذه الأُطر التي تحيط به. فإذا تجاوز تقسيم العمل درجة ما من التطوّر، لم تعد هنالك نسبة لا بين عدد المقاطع الجامد وعدد الوظائف المختصة المتزايد، ولا بين خصائص الأولى المتعيِّنة بالوراثة، والمواهب الجديدة التي تتطلبها الثانية[١٤]. وعلى ذلك فإنه

١٤. سنرى أسباب ذلك في ما بعد، الكتاب ٢، الفصل ٤.

يتحتّم ان تدخل المادة الاجتماعية في تراكيب جديدة كل الجدّة ، لكي تقوم على أسس أخرى ، مختلفة جدًا . ولكن البيئة القديمة ما ظلّت قائمة ، تقف في طريق التنظيم الجديد ، ولهذا كان من الضروري أن تزول .

والواقع ان تاريخ هذين النموذجين ، يوضح لنا أن أحدهما لم يتقدّم إلاّ بقدر ما يتراجع الآخر .

إن قيام المجتمع ، لدى الايروكوا ، على أساس العشائر ، ما يزال في حالة الصفاء ، وكان الأمر كذلك لدى العبرانيين ، كما تصفهم الأسفار الخمسة ، باستثناء ذلك التغيُّر الذي أشرنا إليه . وهكذا فإن النموذج الاجتماعي المنظم لا يلاحظ لا عند أولئك ولا عند هؤلاء ، على الرغم من أننا قد نلمح بذوره الأولى في المجتمع اليهودي .

ولم يعد الأمر على مثل ذلك لدى الفرنجة أصحاب القانون السالي . فالنموذج المنظم يبدو هذه المرة بصفاته الخاصة ، الخالصة من كل اختلاط . والواقع اننا نجد ، لدى هذا الشعب ، جهازًا كاملاً من الوظائف الإدارية والقضائية ، فضلاً عن السلطة المركزية ، القانونية المستقرة . ومن ناحية أخرى ، فإن وجود قانون للالتزامات والعقود – على الرغم من تواضعه – مما يدلّ على ان الوظائف الاقتصادية نفسها أخذت بالانقسام والانتظام . ولهذا فإن البيئة السياسية العائلية كانت قد اختلت جديًا . لا ريب ان أصغر جزيء اجتماعي ، ونعني به القرية ، كان عشيرة أصابها التطوّر . يدل على ذلك ، انه يقوم بين أبناء القرية علاقات من نوع عائلي حتمًا ، وهي ، على كل حال ، من خصائص العشيرة . ذلك ان كل أفراد القرية لهم على بعضهم حق التوارث عندما لا يكون هناك أقرباء حقيقيّون[١٥] ، وهنالك نصّ نجده في الفصول الغريبة للقانون المسالي (المادة ٩) نفهم منه انه في حالة اقتراف جرم القتل في القرية ، فإن كل الجيران كانوا

---

١٥. أنظر غلاسون (Glasson) ، حق التوارث في القوانين البربرية ، ص ١٩ . وصحيح إن هذا الأمر مما يماري فيه فوستل دو كولانج ، على الرغم من صراحة النصّ الذي يستند إليه غلاسون.

يتضامنون ويتكافلون بصورة جمعية. ثم ان القرية، من ناحية أخرى، كانت محكمة الانغلاق على العالم الخارجي، ومنطوية على نفسها أكثر مما هو مألوف في منطقة أرضية عادية إذ ليس من أحد يملك ان يستقرّ فيها من دون ان يوافق على ذلك كل السكان موافقة إجماعية، ظاهرة او مضمرة[١٦]. ولكن العشيرة عندما اتخذت هذا الشكل، أضاعت بعض صفاتها الأساسية، ولم يقتصر الأمر على أن ذكرى الأصل المشترك قد زالت، بل انه تجرّد تقريبًا من كل أهمية سياسية. اما الوحدة السياسية فهي المئة. ويقول ڤايتز: «يقطن السكان في القرى، ولكنهم يتوزعون، هم والأرض التي يملكونها، تبعًا للمئات التي تؤلف، في كل أعمال الحرب والسلم، الوحدة التي تقوم أساسًا لكل العلاقات»[١٧].

وفي روما، تتتابع هذه الحركة المزدوجة من التقدّم والتراجع. ان العشيرة الرومانية هي البطن. ومن المؤكّد ان البطن كان أساس الدستور الروماني القديم. ولكنه فقد منذ تأسيس الجمهورية صفته كمؤسسة عامة، ولم يعد لا وحدة أرضية معينة، كقرية الفرنجة، ولا وحدة سياسية. ولم نعد لنلاحظه لا في تقسيم الأرض، ولا في بنية جمعيات الشعب، واستعيض عن مجالس الرعايا حيث كانت تقوم بدور اجتماعي[١٨] بمجالس المئات او بمجالس القبائل التي كانت تقوم على مبادئ مختلفة جدًا. انه لم يعد إلاّ جمعية خاصة تظلّ باقية بحكم العادة، ولكنها معدة للزوال، لأنها لا تقابل أي شيء في حياة الرومانيين. ولكن تقسيم العمل، منذ عهد قانون اللوائح الاثنتي عشرة، كان أعظم تقدّمًا في روما منه لدى الشعوب السابقة، وكانت البنية المنظمة أبرز نموًا. ونحن واجدون فيها جملة هامة من

---

١٦. أنظر العنوان «في النازحين» (*De Migrantibus*) في القانون السابق.

١٧. (*Deutsche Verfassungsgeschichte*, 2e éd., II, p. 317)

١٨. كان التصويت في هذه المجالس يتمّ على أساس الكوري (Curie) أي تبعًا لمجموعات البطون وهناك نصّ يبدو معه تقريبًا، إن التصويت داخل كل (Curie) كان يتمّ على أساس البطن.

ملاحظة: كلمة (Comitia) باللاتينية تعني جمعية عامة تجتمع للتصويت؛ وكلمة (Gens) تعني الأسرة الرومانية بكل اتّساعها؛ وكلمة (Gentes) تعني الأمم، مقابل الرومان.

اتحادات الموظفين (كالشيوخ ، والفرسان ، ومجمع الأحبار الخ) والاتحادات المهنية[١٩] . وفي الوقت نفسه نلاحظ ظهور الدولة العلمانية .

وهكذا يبرّر التسلسل الذي حدّدناه – بالاعتماد على معايير أخرى أقل دقة – بين النموذجين الاجتماعيين اللذين قابلنا بينهما سابقًا . ولئن استطعنا القول بأن عبرانيي الأسفار الخمسة ينتسبون الى نموذج اجتماعي أقلّ رقيًا من فرنجة القانون السالي ، وان هؤلاء ، بدورهم ، كانوا دون رومانيي اللوائح الاثنتي عشرة ، فذلك لأنه يمكن القول ، كقاعدة عامة ، انه كلما كان التنظيم المقطعي القائم على العشائر واضحًا وقويًا لدى شعب من الشعوب ، كان هذا الشعب من نوع اجتماعي أدنى . والحق انه لا يستطيع الارتقاء الى ما فوق ذلك إلاّ بعد ان يتخطّى هذه المرحلة الأولى . ولهذا السبب نفسه كانت المدينة الاثينية ، على الرغم من انتسابها الى النموذج نفسه الذي كانت فيه المدينة الرومانية ، من نموذج أكثر بدائية ، وذلك لأن التنظيم العائلي السياسي ، زال من أثينة بسرعة أبطإ ، بل لقد بقي فيها حتى مطلع عصر الانحطاط[٢٠] .

ولكن هيهات أن يبقى النموذج المنظم وحده في حالته الصافية ، متى زالت العشيرة . ذلك ان التنظيم العشائري ليس ، في الحقيقة ، إلاّ نوعًا من جنس أوسع هو التنظيم المقطعي[٢١] . ان انقسام المجتمع في فئات متشابهة ، مما يقابل ضرورات تظلّ قائمة ، حتى في المجتمعات الجديدة التي تستقرّ فيها الحياة الاجتماعية ، إلاّ ان هذه الضرورة تحدث آثارها على شكل آخر . ان جمهور الشعب لم يعد ينقسم تبعًا لعلاقات الدم الحقيقية او الوهمية ، بل تبعًا لتقسيم الأرض الى مناطق إدارية . وهنا لا تكون المقاطع كتلاً عائلية ، بل تكون مناطق أرضية .

---

١٩. أنظر (Marquardt, *Privat Leben der Rœmer*, II, p. 4)

٢٠. أي حتى كليستين Clisthène . ولكن آثينة فقدت استقلالها بعد قرنين ، وأكثر من ذلك إن العشيرة الأثنية . حتى بعد كليستين ، احتفظت بتنظيم ، لا بأس بقوته ، بالرغم من أنها فقدت كل صفة سياسية .

٢١. Organisation segmentaire.

ولم يتمّ الانتقال من الحالة الأولى الى الحالة الثانية ، إلاّ بتطور بطيء . وعندما انطفأت ذكرى الأصل المشترك ، وزالت العلاقات العائلية التي تنشأ عنه ، مع بقائها في كثير من الأحيان بعده ، على نحو ما رأينا ، فإن العشيرة لا تعود تشعر بنفسها إلاّ كرهط من الأفراد يشغلون المنطقة نفسها من الأرض ، وتصبح هي القرية بالمعنى الصحيح . وهكذا فإن كل الشعوب التي تخطّت مرحلة العشيرة تتألف من مقاطعات أرضية (كالولاية ، والضيعة ، الخ) تنطوي – كما انطوى البطن الروماني في الكوري – في مقاطعات أخرى من النوع نفسه ، ولكنها أكثر اتساعًا ، فلْتُسمَّ هنا بالمئة ، وهناك بالدائرة ، وكثيرًا ما تنطوي هذه بدورها في غيرها مما هو أكثر اتساعًا أيضًا (مثل الكونتيّة comté والمنطقة province والمحافظة département) ، ومن اجتماع ذلك كله يتألف المجتمع[٢٢] . إلاّ ان هذا الانطواء مما قد يكون محكم الانغلاق او متراخيه ، وكذلك العلاقات التي تجمع بين المناطق الأكثر اتساعًا ، فإنها إما أن تكون قوية جدًا ، كما هي الحال في البلاد الشديدة المركزية في اوروبا الحالية ، واما ان تكون متخلخلة ، كما هي الحال في الاتحادات البسيطة . إلاّ أن أصل البنية واحد ، ولهذا يستمر التعاون الآلي قائمًا حتى في أرقى المجتمعات .

ولكن كما ان الانتظام في مقاطع لم يعد غالبًا ، فإنه كذلك لم يعد ، كما كانت الحال سابقًا ، تلك البنية الوحيدة أو تلك البنية الأساسية للمجتمع . وأول ما هنالك ، ان في التقسيمات الأرضية بالضرورة شيئًا مصطنعًا . ذلك أن الروابط التي تنشأ عن السكن في أرض واحدة ، ليس لها في قلب الإنسان عمق الروابط التي تنشأ عن صلات الدم . ولهذا كانت قوّة مقاومتها أقل . واذا ولد الإنسان في

---

٢٢. إننا لا نريد أن نقول إن هذه المناطق الأرضية ليست إلاّ نسخة عن الترتيبات العائلية السابقة بل إن هذا النوع من التجمع ينشأ ، على العكس ، في جزء منه على الأقل ، عن أسباب جديدة تفسد نظام التجمّع القديم . وأهم هذه الأسباب هو إنشاء المدن التي تصبح مركز تجمّع الناس (أنظر في ما بعد ، الكتاب ٢ ، الفصل ٢ ، الفقرة ١) . ولكن مهما تكن أصول هذا النوع من التجمّع فإنه مقطعي .

عشيرة ، فإنه ليس له ما يغيّره إلاّ الأقرباء ، اذا صحّ هذا التعبير . ولكن ما من مبرّر من هذا النوع يقف دون تغيير البلد او المنطقة . لا ريب ان التوزّع الجغرافي مما ينطبق بالجملة ، وبصورة عامة ، على نوع من التوزّع المعنوي او الخلقي للشعب ، فكل منطقة ، مثلاً ، او كل محافظة ، تمتاز بأخلاق وعادات خاصة ، ولها حياتها الخاصة بها . إنها تغري الأفراد المتشربين بروحها إغراءً يحملهم على البقاء في أرضهم ، كما يدفع الآخرين عنها . ولكن هذه الفروق ، داخل الوطن نفسه ، لا يسعها ان تكون كثيرة جدًا ، ولا بارزة جدًا . وعلى ذلك فإن المقاطع أكثر انفتاحًا بعضها على بعض مما كانت من قبل . والحق انه ، منذ القرون الوسطى ، «وبعد نشوء المدن ، صار الصناع الغرباء يتجولون في البلاد طولاً وعرضًا بالسهولة نفسها التي تنتقل فيها البضائع »[٢٣] . ذلك ان التنظيم المقطعي قد فقد الشيء الكثير من قوته وبروزه .

ويزداد ضياع هذا البروز بمقدار ما تتطوّر المجتمعات والحق انه لقانون عام أن التكتلات الجزئية المنطوية في تكتل أوسع ، تلاحظ تضاؤل فرديّتها بالتدريج . وكذلك الأديان المحلية فإنها ذهبت بلا رجعة مع زوال التنظيم العائلي ، إلا انه بقيت بعض العادات المحلية . غير انها – ينصهر بعضها في بعض ، بالتدريج ، وتتوحّد ، في الوقت نفسه الذي تنحلّ فيه اللغات المحلية واللهجات الجزئية ، بعضها عن بعض ، لتنشئ اللغة القومية نفسها . وفي الوقت نفسه الذي تُضيع فيه الإدارة المحلية استقلالها . ولقد رأى بعضهم في هذا كله مجرّد نتيجة لقانون التقليد[٢٤] بيد أنّه يبدو من الأرجح ان يكون الأمر شبيهًا بتسوية مماثلة لما يحدث للكتل السائلة عندما توضع في أوعية مستطرفة . ان الحواجز التي تفصل مختلف خلايا الحياة الاجتماعية ، قد غدت أقل ثخنًا ، فكثر الانتقال بينها . ثم ان هذا

---

٢٣. شموللر (Schmoller) تقسيم العمل مدروسًا من وجهة النظر التاريخية ، في مجلة الاقتصاد السياسي ، ١٨٩ ، ص ١٤٥ .

٢٤. أنظر تارد ، قوانين التقليد ، باريس ، ألكان .

المرور المتكرر بينها يزيد في قابلية نفوذها . وبالتالي فإنها تفقد صلابتها ، وتهبط بالتدريج ، فتختلط البيئات بالنسبة ذاتها . ولكن الفروق المحلية لا يمكن ان تستمرّ قائمة إلاّ بنسبة استمرار اختلاف البيئات . وعلى ذلك فإن التقسيمات الأرضية تفقد بالتدريج انسجامها مع طبيعة الأشياء ، وبالتالي فإنها تفقد معناها . وربما أمكن القول بأن الشعب يكون أكثر تقدّمًا ، كلما كانت فيه هذه الانقسامات أكثر سطحية .

ومن ناحية أخرى ، انه كلما امحى التنظيم المقطعي من نفسه ، على هذه الصورة ، نسج التنظيم المهني لحمته فوقه ، وحلّ محله . صحيح أن هذا التنظيم ، من حيث المبدأ ، لا يستقرّ إلا في حدود أبسط المقاطع شأنًا ، من غير أن يتعدّاها . فكل مدينة ، مع ضواحيها المباشرة ، تؤلف مجموعة ينقسم العمل ضمنها ، ولكنها تحاول جهدها أن تكتفي بنفسها . يقول السيد شموللر : « ان المدينة تصبح ، بقدر الإمكان ، المركز الديني والسياسي والحربي للقرى المجاورة . وهي تطمح الى توسيع كل الصناعات لتمّون بها الريف ، كما تحاول أن تركز في أرضها التجارة والمواصلات »[٢٥] . وفي الوقت نفسه يجتمع السكان داخل المدينة ، تبعًا لمهنتهم ، وكل جماعة ذات مهنة ما ، تشبه مدينة تعيش حياتها الخاصة[٢٦] . وهذا الوضع هو الوضع الذي لبثت فيه المدن القديمة حتى زمن متأخر نسبيًا ، ومنه خرجت المجتمعات المسيحية . إلا ان هذه تخطت هذا الدور باكرًا جدًا . ومنذ القرن الرابع عشر ، اتّسع تقسيم العمل بين المناطق . « وكان لكل مدينة في الأصل ما تحتاج اليه من ناسجي الجوخ . إلا ان منتجي الجوخ الرمادي من أهالي بال (Bâle) كانوا قد اندثروا ، قبل عام ١٣٦٢ ، نتيجة لمزاحمة الالزاسيين . ثم ان حياكة الصوف في كل من ستراسبورغ وفرانكفورت وليبزغ كانت قد أفلست حول

---

٢٥. المصدر نفسه ، ص ١٤٤ .

٢٦. أنظر لوفاسّور ، الطبقات العاملة في فرنسا حتى الثورة (Levasseur, *Les classes ouvrières en France jusqu'à la Révolution*, I, p. 195)

عام ١٥٠٠ ... وهكذا فإن ما كان للمدن من شمول صناعي سابق ، بدا وقد تهدّم تهدُّمًا لا أمل بعده » .

ومنذ ذلك الحين ، وهذه الحركة آخذة في الاتساع . « في العاصمة تتركز ، اليوم أكثر من الأمس ، كل القوى الفعالة في الحكومة المركزية والفنون والأدب وعمليات الاعتماد الكبيرة ، وفي الموانئ الكبرى تتكثّف – أكثر من ذي قبل – كل عمليات التصدير والاستيراد . ثم ان مئات من الحوانيت الصغيرة المتاجرة بالقمح والأغنام كانت تكبر وتزدهر . وعلى حين أن كل مدينة كانت تملك حصونها وخنادقها ، فإننا نجد الآن أن بعض الحصون القوية تتكلّف أمر حماية البلاد كلها . والأمر في عواصم الأقاليم ، كالأمر في العاصمة ، فهي تكبر بحكم تجمّع مكاتب إدارة الأقاليم والمنشآت الإقليمية والمجموعات والمدارس . وكذلك تجمع المحافظة الواحدة ، في مكان واحد ، كل المجانين والمرضى من فئة معينة ، بعد ان كانوا مشتتين من قبل في أماكن مختلفة . ويلاحظ ان المدن الكبرى تميل دومًا إلى التخصّص ببعض الأشياء ، بحيث نميِّز بينها اليوم مدنًا جامعية ، وأخرى صناعية ، وثالثة تجارية ، ورابعة للموظفين وخامسة للملاكين . وفي بعض النقاط او بعض المناطق تتجمّع الصناعات الكبرى : كصناعة الآلات ، او معامل النسيج ، او الدباغة ، او الأفران العالية ، او معامل السكر ، وتموِّن البلاد كلها . وقد أُنشئت فيها مدارس خاصة ، وانسجم العمال في نوع حياتها ، وتجمعت فيها الآلات والمعامل ، وتنظمت المواصلات ومصارف الاعتماد بحيث تنسجم مع الظروف الخاصة »[٢٧] .

لا ريب ان هذا التنظيم المهني يحاول أن يتلاءم ، ضمن بعض الحدود ، مع التنظيم الذي كان قائمًا من قبل ، على نحو ما فعل سابقًا مع التنظيم العائلي ؛ وهذا ما يستخلص من الوصف الذي سبق . وعدا ذلك فإن مما يلاحظ بصورة عامة أن

---

٢٧. شموللر (Schmoller) ، تقسيم العمل مدروسًا من وجهة النظر التاريخية ، مجلة الاقتصاد السياسي ، ص ١٤٥ – ١٤٨ .

المؤسسات الجديدة تجري أول الأمر مجرى المؤسسات القديمة ، فتحيل المناطق الجغرافية المقسومة إداريًا الى التخصّص بالنسيج ، او بالأجهزة المختلفة ، كما حدث للعشائر من قبل. ولكنها تكون ، كهذه الأخيرة تمامًا ، عاجزة عن القيام بهذا الدور. والحق ان المدينة تحتوي دومًا على بعض الأجهزة او بعض أجزاء هذه الأجهزة المختلفة ؛ وبالعكس ، فإنه ليس هنالك من أجهزة يمكن أن تُحتَوى كلها في حدود منطقة معيَّنة ، مهما تكن متسعة. بل هي تتخطاها دومًا ؛ وكذلك فإنه على الرغم من أن الأجهزة المتكاملة في ما بينها تميل الى التقارب ، يلاحظ ان القرب المادي الذي بينها ، لا يعكس ما بينها من صلات ، قوية او ضعيفة ، إلا بصورة غير دقيقة. وقد يتباعد بعضها عن بعضها الآخر جدًا ، ولكنها في الواقع متعلقة أوثق التعلق ببعضها. وقد تتقارب كل التقارب ، مع ان العلاقات بينها غير مباشرة او بعيدة ، وعلى ذلك فإن صورة تجمّع الناس الناشئة عن تقسيم العمل ، كثيرًا ما تكون مختلفة جدًا عن صورة توزع الناس في المكان. ولا ينطبق المجال المهني على المجال الجغرافي بأكثر مما ينطبق على المجال العائلي. ان المجال المهني إطار جديد يحلّ محلّ المجالات الأخرى ، وعلى ذلك ، فإن هذا التبدّل لا يكون ممكنًا إلا بمقدار ما تندثر هذه المجالات الأخيرة.

وعلى ذلك ، فإنه اذا كان هذا النموذج الاجتماعي لا يلاحظ في أي مكان ، على الصورة النقية في حالة الصفاء المطلق ، واذا كان التعاون العضوي كذلك مما لا يصادف وحده أيضًا ، فإنه ، على الأقلّ ، يتحرّر بالتدريج من كل مزيج كما انه ، يصبح بالتدريج تفوّقًا. ويكون هذا التفوّق أشدّ سرعة ، وأكثر اكتمالاً لا سيما وانه عندما يرسخ قدم هذه البنية الجديدة ، تكون البنية الأخرى قد ازدادت غموضًا ، وهذا المقطع العظيم الوضوح الذي كانت العشيرة (clan) قوامه ، ينحلّ ليحلّ محله تقسيم الأرض الى دوائر. وكان هذا الأخير ، في الأصل على الأقل ، مما يقابل انقسام الشعب نفسه ، من الوجهتين الفعلية والمعنوية ؛ ولو ان هذه المقابلة غامضة وتقريبية ، غير أن هذه الصفة تتبدّد بالتدريج ويصبح التقسيم الإداري مجرد إصطلاحات لا حقيقة تقابلها. ولكن كلما انخفضت هذه الحواجز ،

حلّت محلّها مجموعات من الأعضاء يزداد اتساعها شيئًا فشيئًا. ولئن ظلّ التطوّر الاجتماعي خاضعًا لتأثير هذه الأسباب الفاعلة – وسنرى في ما بعد أن هذه الفرضية هي الوحيدة التي يمكن تصوّرها – فإن بالإمكان أن نتنبأ ان هذه الحركة المزدوجة ستتابع طريقها في الاتجاه نفسه، وأنه سيأتي يومٌ يكون فيه كل تنظيم اجتماعي او سياسي مبنيًّا على أساس مهني، حصرًا او ما يشبه الحصر.

وعدا ذلك فإن الأبحاث الآتية[٢٨] ستكشف لنا عن ان هذا التنظيم المهني ليس كل ما يجب ان يكونه، حتى الآن، وأن أسبابًا غير طبيعية حالت دون أن يبلغ درجة التطوّر التي يقتضيها منذ الآن وضعنا الاجتماعي. ومن هنا نستطيع ان نحكم على الأهمية التي يجب ان يبلغها في المستقبل.

– ٣ –

ويتحكم مثل هذا القانون في التطور البيولوجي.

ومن المعروف اليوم ان الحيوانات الدنيا تتألف من مقاطع متشابهة، تتتابع إما ككتل غير منتظمة وإما كسلاسل خطية. ثم إن هذه العناصر، حتى في أدنى درجات السلم، ليست متشابهة في ما بينها فحسب، بل انها كذلك تدخل في تركيب متجانس، وتسمى عادة باسم المستعمرات. إلاّ ان هذا التعبير، الذي لا يخلو من بعض الغموض، لا يدلّ على ان هذه المستعمرات ليست مطلقًا بأجهزة عضويّة فردية، ذلك «أن كل مستعمرة يتّصل أعضاؤها بالأنسجة هي في الحقيقة، فرد»[٢٩]. والحقيقة، أن ما يميِّز فردية أي تجمّع من التجمعات، هو وجود نشاطات تقوم بها كل الأجزاء بصورة مشتركة. وهذا ما يحدث فعلاً بين

---

٢٨. أنظر في ما بعد، في هذا الكتاب نفسه، الفصل ٧، الفقرة ٢، والكتاب ٣، الفصل الأول.

٢٩. بريبه، نظرية التحوّل (Perrier, *Le Transformisme*)

أعضاء المستعمرة ، إذ هي تشترك في موادّ التغذية . ويستحيل عليها أن تتحرّك إلاّ حركة كلية ، ما لم تنحلّ . وهنالك ما هو أكثر إن البيضة الناشئة عن أحد المقاطع المؤتلفة ، لا تلد المقطع ، بل تلد كل المستعمرة التي كانت جزءًا منها ، «وليس بين مستعمرات المرجِّلات وأرقى الحيوانات أي فرق من هذه الناحية»[٣٠]. وما يحول دون كل انفصال جذري ، هو أنه ليس هنالك من جهاز عضوي ، مهما بلغ تركيزه ، إلا وله ، في درجات مختلفة ، مثل بنية المستعمرة هذه . وتلاحظ آثار ذلك حتى لدى الفقريّات في تكوين هيكلها العظمي ، وفي جهازها البولي والجنسي ، الخ ، أما نموها الجنيني خاصة ، فهو يعطيك البرهان الأكيد على انها ليست بشيء آخر غير مستعمرات متحولة[٣١].

ففي العالم الحيواني إذن فردية «تنشأ بصورة مستقلة عن كل تركيب بين الأعضاء»[٣٢]. وهي شبيهة بفردية المجتمعات التي سميناها «مقطعية». ولا يقتصر الأمر على ان مخطط البنية واحد ، بل ان التعاون هو من النوع نفسه . والحق أن الأجزاء التي تؤلف مستعمرة حيوانية ما ، تكون ملتحمة في ما بينها بصورة آلية ، فلا تستطيع العمل إلا كمجموع ، ويستمر ذلك على الأقل ، ما دامت متحدة ، والنشاط فيها جمعي . ولما كانت كل المِعَد ، في مجتمع المرجِّلات ، متصلة في ما بينها ، فإنه ما من فرد يستطيع ان يأكل من غير أن تأكل العناصر الأخرى . ان هذا ، كما يقول بربيه ، هو الشيوعية بكل معنى الكلمة[٣٣]. ولا يستطيع أي عضو من أعضاء المستعمرة ، لا سيما اذا كان كافيًا ، أن يتقلّص ما لم يجر وراءه في ذلك كل العناصر المتصلة به . وترى الحركة عندئذ تمتدّ من الجار إلى الجار . وفي الدودة كل حلقة فيها متصلة بالحلقات الأخرى أوثق الاتصال ، على الرغم من انها تستطيع الانفصال عنها دون أن يحدث من جرّاء ذلك خطر .

---

٣٠. بربيه ، المستعمرات الحيوانية ، ص ٧٧٨ .
٣١. المصدر نفسه ، الكتاب الثاني . الفصول ٥ ، ٦ ، ٧ .
٣٢. المصدر نفسه ، ص ٧٧٩ .
٣٣. نظرية التحوّل ص ١٦٧ .

ولكن كما ان النموذج المقطعي يمحي كلما تقدمنا في التطور الاجتماعي، فكذلك النموذج الاستعماري يتبدّد كلما ارتقينا في السلم الحيواني. لقد بدأ بالزوال لدى ذوات الحلقات على الرغم من انه لا يزال فيها واضحًا، ويصبح غامض الملامح لدى الرخويات وأخيرًا فإنه لا بدّ من التحليل العلميّ حتى نَصِل الى ملاحظة آثاره لدى الفقريات. وليس علينا أن نبيّن أوجه الشبه الموجودة بين النموذج الذي يحلّ محلّ النموذج السابق ونموذج المجتمعات العضوية. فالبنية، في الحالين، مشتقة من تقسيم العمل، وكذلك التعاون. ان كل جزء من الحيوان، بعد أن أصبح عضوًا، له دائرة عمله الخاصة، حيث يتحرك مستقلاً، دون ان يفرض نفسه على الأعضاء الأخرى؛ ومع ذلك فإن هذه الأعضاء، من ناحية أخرى، تتعلق ببعضها بعض أكثر مما كانت عليه الحال في المستعمرة؛ ذلك انها لا تنفصل إلاّ إذا أصابها الهلاك. وأخيرًا فإن تقسيم العمل، سواء في التطور العضوي أم في التطوّر الاجتماعي، يبدأ باستخدام أُطر التنظيم المقطعي، ولكن لكي يتحرّر منها في ما بعد، ويتطوّر بصورة مستقلة. والحق انه اذا لم يكن العضو أحيانًا إلاّ مقطعًا متحوّلاً، فإن هذا ليس إلا حالة شاذّة[٣٤].

والخلاصة، لقد كنا ميزنا بين نوعين من التعاون، وها قد لاحظنا أن هنالك نموذجين اجتماعيين يقابلانهما. وكما أن النوعين الأولين، يتطوّران بنسبة عكسية، فان أحد النموذجين الاجتماعيين اللذين يقابلانهما، لا يتراجع إلاّ إذا تقدّم الآخر. وهذا النموذج الأخير هو الذي يُحدَّد بتقسيم العمل؛ وفضلاً عن أن هذه النتيجة تؤكّد لنا ما تقدّم، فإنها توضح لنا ما لتقسيم العمل من أهمية بالغة. وكما ان هذا التقسيم هو العامل الأول في تأمين الانسجام للمجتمعات التي نعيش فيها، فإنه هو أيضًا ذلك العامل الذي يعيِّن السمات الأساسية في بنيتها. وكل ما هنالك يحملنا على التنبؤ بأن دوره في المستقبل سيتزايد من هذه الناحية قوة وضخامة.

---

٣٤. أنظر المستعمرات الحيوانية، ص ٧٦٣ وما بعدها.

— ٤ —

ان هذا القانون الذي انتهينا الى تقريره في هذين الفصلين الأخيرين ، قد استطاع من ناحية ، ومن ناحية واحدة فحسب ، ان يذكّرنا بالقانون الذي يهيمن على نظرية السيد سپنسر في علم الاجتماع . ولقد قلنا ، مثله تمامًا ، إن مكان الفرد في المجتمع ، وقد كان زهيدًا في الأصل ، ما انفكّ يتضخّم مع المدنية . ولكن هذا الأمر الذي لا مراء فيه ، قد تبدى لنا من وجهة نظر مختلفة جدًا عن وجهة نظر الفيلسوف الانكليزي ، بحيث ان النتائج التي انتهينا إليها كانت ، آخر الأمر ، مناقضة لنتائجه هو أكثر مما هي تكرار لها .

وأول ما هنالك ان انحلال الفرد في الرهط انما هو في رأيه نتيجة ضغط وتنظيم مصطنع ، فرضته حالة الحرب التي تعيش فيها المجتمعات البدائية ، بشكل مزمن . والواقع ان الاتحاد ضرورة ماسة للنجاح ، لا سيا أثناء الحرب . فليس في وسع قوم أن يدافعوا عن أنفسهم تجاه قوم آخرين او ان يخضعوهم لسلطتهم إلاّ بشرط العمل معًا . وعلى ذلك فإنه يجب أن تتركّز كل القوى الفردية بصورة دائمة في حزمة غير قابلة للانحلال . ولكن الوسيلة الوحيدة لمثل هذا التركيز الدائم هي إنشاء سلطة قوية جدًا ، يخضع لها الأفراد خضوعًا مطلقًا . وكما أن إرادة الجندي تظلّ معلقة بحيث يصبح معها مجرد منفّذ لإرادة ضابطة ، فكذلك يجب ان تتضاءل إرادة المواطنين تجاه إرادة الحكومة [٣٥] . وهكذا فإن هنالك استبدادًا منظمًا تضمحل فيه الأفراد . ولما كان هذا التنظيم حربيًا بالدرجة الأولى ، فإن سپنسر يعرف هذه الأنواع من المجتمعات بالمجتمعات الحربية .

ولقد رأينا على العكس أن إمحاء الفرد يعود في أصله الى نموذج اجتماعي يتميَّز بالفقدان التامّ لكل تركيز . إنه ثمرة هذه الحالة من التجانس التي تتميَّز بها المجتمعات البدائية . ولئن كان الفرد غير متميِّز من القوم ، فذلك لأن الوجدان

٣٥. علم الاجتماع ، الجزء الثاني ، ص ١٥٣ .

الفردي يكاد ألا يتميّز عن الوجدان الجمعي. أما سپنسر وبعض علماء الاجتماع معه، فيبدو انهم يؤوِّلون هذه الظاهرات البعيدة بالاعتماد على أفكار حديثة جدًا. ذلك ان شعور الفرد اليوم شعورًا حادًا بفرديته، حملهم على الظنّ بان الحقوق الشخصية لا يمكن ان تضيَّق الى هذه الدرجة، إلاّ بتنظيم قائم على الإكراه. وإن فينا من شدة الحرص عليها، ما جعلهم يحسبون أن الإنسان لم يكن في وسعه أن يتخلى عنها برضاه. والواقع انه اذا كان مجال الشخصية الفردية في المجتمعات البدائية في مثل هذا الضيق، فليس ذلك لأن هذه الشخصية كانت مكرهة او مكبوتة بصورة مصطنعة، بل لأنها، كانت بكل بساطة غير موجودة في ذلك العهد من التاريخ.

وعدا ذلك فإن سپنسر نفسه يعترف بأن عددًا كبيرًا من هذه المجتمعات ليس له إلاّ الشيء القليل من التنظيم الحربي أو الاستبدادي، بحيث انه نعتها هو نفسه بكونها «ديمقراطية»[٣٦]. إلا أنه يريد أن يرى فيها مجرد مقدمة لمجتمعات المستقبل التي يسميها «صناعية». ولكن، عليه في ذلك، أن يتجاهل أمرًا هامًا. هو أن الفرد – في هذه المجتمعات، كما هي الحال تمامًا في تلك التي تخضع للحكم الاستبدادي – ليس له دائرة عمل خاصة به، كما يبرهن على ذلك وجود الشيوعية، كمؤسسة عامة. وكذلك فإن التقاليد والمستبقات والعادات الجمعية لا تضغط عليه بأقل مما تضغط السلطة المستبدة المنظمة. ولذلك فإننا لا نستطيع وصفها بالديمقراطية ما لم نخرج الكلمة عن معناها العادي. ومن ناحية أخرى، اذا كانت هذه المجتمعات مطبوعة بطابع الفردية المبكِّرة التي تُعزى لها، فإننا نصل من ذلك الى هذه النتيجة الغريبة، وهي ان التطوّر الاجتماعي حاول، منذ خطوته الأولى، أن ينشئ أكمل النماذج الاجتماعية، إذ إنه «لم تكن توجد هنالك اية قوة حكومية، ما عدا الإرادة العامة التي يعبّر عنها الهورد مجتمعًا»[٣٧]. أَوَتكـون إذن حركة التاريخ دائرية، ولا يكون التقدّم إلاّ رجوعًا الى الوراء؟

---

٣٦. علم الاجتماع، ٢، ص ١٥٤ – ١٥٥.
٣٧. علم الاجتماع، ٣، ص ٤٢٦ – ٤٢٧.

ومن اليسير ، بصورة عامة ، أن نفهم أنه ليس في وسع الأفراد أن يخضعوا إلاّ لاستبداد جمعي ، ذلك ان أفراد مجتمع ما لا يمكن ان يخضعوا إلا لقوة أعلى منهم ، وليس هنالك إلا قوة واحدة تملك هذه الصفة ، ألا وهي قوة الرهط . وأية شخصية ، مهما تكن قوية ، لا تستطيع شيئًا بمفردها ضد مجتمع بكامله ؛ واذن فلا يمكن ان تستعبد هذا المجتمع رغمًا عنه . ولهذا كانت قوة الحكومات الاستبدادية لا تأتيها من نفسها ، بل من تركيب المجتمع نفسه . وعدا ذلك فلئن كانت الفردية تنشأ مع نشوء الإنسانية ، فإننا لا نفهم كيف أن الشعوب البدائية قد قبلت بكل هذه السهولة ان تخضع لسلطة الرئيس الاستبدادية ، حيثما كان ذلك ضروريًا . لقد كان على الأفكار ، والعادات ، والأخلاق ، والمؤسسات نفسها ان تقاوم مثل هذا التحوّل الجذري . وبالعكس ، كل شيء يصبح سهل التعليل متى فهمنا طبيعة هذه المجتمعات ، اذ لا يكون هذا التحوُّل عندئذ في العمق الذي قد يبدو فيه . إن الأفراد بدلاً من ان يتعلّقوا بالرهط تعلّقوا بالشخص الذي يُمثله ، وكما ان السلطة الجمعية كانت مطلقة ، لما كانت متناثرة ، فإن سلطة الرئيس ، وما هي إلاّ مجرد تنظيم للسلطة السابقة ، قد اتخذت بصورة طبيعية هذه الصفة .

وبدلاً من ان نؤرّخ ظهور السلطة الاستبدادية منذ إمحاء الفرد ، وهو أمر عسير جدًا ، نلاحظ انه يجب علينا ، بالعكس ، ان نعتبر تنظيم هذه السلطة كالخطوة الأولى في طريق ظهور الفردية . والحق ان الرؤساء هم الشخصيات الفردية الأولى التي تحرّرت من الكتلة الاجتماعية . ان وضعهم الاستثنائي الذي يجعلهم فريدين ، ينشئ لهم سمة متميزة ، ويهبهم بالتالي ، ذاتًا « فردية » ، ولما كانوا يهيمنون على المجتمع ، فإنهم لم يعودوا مرغمين على اتباع كل حركاته . ولا ريب انهم يستمدون قوتهم من المجتمع ، ولكن متى نظمت هذه القوة ، أصبحت مستقلة ، وجعلتهم قادرين على التفرد بنشاط شخصي . وهكذا يظهر مصدر جديد من مصادر المبادهة الذاتية ، وكان لا يوجد من قبل . ان هنالك منذ الآن فردًا قادرًا على ابتكار الجديد ، والتجاوز حتى على العادات الجمعية . وبذلك

انعدم التوازن الذي كان قائماً[٣٨].

ولئن ألححنا على هذه النقطة، فذلك لكي نقرر فكرتين هامتين.

وأول ما نقول، انه كلما وجدنا أنفسنا أمام جهاز حكومي يتمتّع بسلطة كبيرة، كان علينا ان نبحث عن سبب ذلك، لا في الوضع الخاص للحاكمين، بل في طبيعة المجتمعات التي يحكمونها. يجب أن نلاحظ نوع المعتقدات والمشاعر المشتركة التي متى تجسدت في شخص، أو في أسرة، وهبتها كل هذه القوة. اما ما يتمتع به الرئيس من تفوّق شخصي، فهو لا يمثل في هذه القضية إلاّ دورًا ثانويًا، انه يفسّر سبب تركز القوة الجمعية في هذه الأيدي، بدلاً من تلك، ولكنّه لا يفسّر لنا شدّة هذه السلطة. ومتى اضطرت هذه القوة الى ان يُفوَّض بها شخص ما، بدلاً من ان تبقى متناثرة، فإنها لا تفوَّض إلاّ لمصلحة أفراد برهنوا من ناحية أخرى على شيء من التفوّق. ولكن اذا كان هذا التفوق يعيِّن الاتجاه الذي يجري فيه التيار، فإنه لا يخلق التيار نفسه. ولئن كان الأب في الأسرة الرومانية يتمتّع بسلطة مطلقة فليس ذلك لأنه الأقدم او الأعقل أو الأغنى تجربة، بل لأن الظروف التي وُجدت فيها الأسرةُ الرومانية جعلته يجسد الشيوعية العائلية القديمة. والاستبداد — عندما لا يكون أمرًا مرضيًّا او تعبيرًا عن الانحطاط — ليس بشيء آخر غير شيوعية متحوّلة.

واما النقطة الثانية، فهي اننا نرى، مما تقدّم، كم هي خاطئة تلك النظرية التي ترى ان الانانية هي نقطة البدء في الانسانية، وان الغيرية، بالعكس، ليست إلاّ كسبًا حديثًا.

والشيء الذي يزيد من وزن هذه الفرضية، لدى بعض العقول، هو انها تبدو كنتيجة منطقية للمبادئ الداروينيّة. وباسم عقيدة التنازع على البقاء والانتقاء الطبيعي، تُصوَّر لنا الانسانية البدائية بأسوإ الألوان، من حيث أنه لم يكن ثمّة إلاّ

---

٣٨. يلاحظ هنا برهان جديد على صحة الفكرة المذكورة سابقًا، الفصل ٣، تلك الفكرة التي تجعل من القوة الحكومية مجرد فيض عن الحياة الذاتية للوجدان الجمعي.

الجوع والعطش من اهواء ، كما توصف لنا تلك الأيام السوداء كما لو أنه لم يكن للناس فيها من هَمّ أو شاغل غير التنازع في ما بينهم على لقمتهم البائسة . والأصل في ذلك كله هو الردّ على ما كان لفلسفة القرن الثامن عشر من أوهام رجعية ، والردّ على بعض النظريات الدينية ، والبرهان بأكبر طنطنة ممكنة على أن الفردوس المفقود ليس وراءنا ، وانه ليس في ماضينا ما يوجب الأسف عليه ، ولهذا كله يحسب أصحاب هذا التفكير أن عليهم ان يُسوِّدوا الماضي ، وان يخفضوا من شأنه بصورة مستمرة . ولكن ما من شيء هو أبعد عن روح العلم من هذا الرأي المتحيِّز بالاتجاه المعاكس . ولئن كانت فرضيات داروين مما يقبل التطبيق في الأخلاق ، فلن يكون ذلك إلا بحيطة أكبر وحذر أعظم مما ينبغي في العلوم الأخرى . والحقيقة ان هذه الفرضيات تغضّ النظر عن العنصر الأساسي في الحياة الخلقية ، ونعني بذلك هذا الأثر المعدِّل الذي يحدثه المجتمع في نفوس الأفراد ، ويكون من شأنه ان يهدئ حدّة التنازع على البقاء والانتقاء الطبيعي . وحيثما وجد المجتمع ، وجدت الغيرية نتيجة لوجود التعاون .

ولهذا نجد الغيرية منذ فجر الإنسانية ، بل اننا لنجدها على صورة مفرطة حقًا . أَوَليست صور الحرمان التي يفرضها الرجل البدائي على نفسه خضوعًا للتقاليد الدينية ونكران الذات الذي يضحي معه بحياته منذ أن يطلب المجتمع إليه هذه التضحية ، والميل العنيف الذي يحمل الأرملة الهندية على اللحاق بزوجها ، في الموت ، ويحمل الرجل الغالي على أن لا يرضى بالبقاء بعد رئيس عشيرته ، والسلتي العجوز على تخليص رفقائه من فم غير مفيد بالموت الإرادي ، أفليس ذلك كله بغيرية؟ أَوَتوصف هذه العادات بأنها خرافات؟ وأية قيمة لذلك ، اذا هي كانت تبرهن على الاستعداد للتضحية؟ وعدا ذلك ، تُرى أين تبدأ واين تنتهي الخرافات؟ انه سيكون مرهقًا جدًا ان نجيب عن هذا السؤال ، وأن نعرّف الخرافة تعريفًا علميًا . أَوَليس خرافة أيضًا ان نشعر بحنين الى الأماكن التي ولدنا فيها ، والى الأشخاص الذين كان لنا بهم صلات دائمة؟ ومع ذلك أَوَليست هذه القدرة على التعلّق بعلامة على بنية خلقية سليمة؟ ان الحقيقة التي لا مراء فيها هي أن

الحياة العاطفية كلها تقوم على الخرافات ، ذلك انها تسبق أحكامها وتهيمن عليها ، بدلاً من ان تتعلّق بها .

ولا يكون السلوك أنانيًا ، من الوجهة العلمية ، إلا بمقدار ما ينشأ عن مشاعر وتصوّرات شخصية محضة . ولئن تذكرنا كم يغمر الوجدان الجمعي وجدان الفرد في المجتمعات البدائية ، لكنّا أقرب الى الاعتقاد بأن هذا الوجدان الأخير كله شيء آخر غير نفسه ، وانه كلّه غيرية ، كما يقول كونديّاك . ومع ذلك فإن هذه النتيجة قد تكون مبالغًا فيها بعض الشيء ، ذلك ان في الحياة النفسية ، دائرة تختلف من شخص لآخر ، وتتعلّق بالإنسان وحده ، مهما يكن النموذج الجمعي قويًا . وتتألف هذه الدائرة من التصوّرات والمشاعر والميول المتعلقة بالأجهزة العضوية وبحالاتها ، وهي عالم الاحساسات الداخلية والخارجية والحركات المتصلة بها . وطبيعي ان لا يكون بالإمكان التنازل للآخرين عن هذا الأساس العضوي للفردية ، وطبيعي ألا يتعلق بالحالة الاجتماعية . فلا يجب اذن أن نقول بأن الغيرية نشأت من الانانية ، ذلك أن مثل هذا الاشتقاق لا يكون ممكنًا إلا بخلقٍ من العدم . ولكن إذا شئت الكلام الحق ، فإن هذين الميلين قد وجدا معًا منذ البدء في كل المشاعر الانسانية ، إذ لا يمكن ان يوجد فيها إلا ما يعكس معًا أشياءَ تعودُ الى الفردِ وحده ، وأشياءَ ليست بشخصية له .

وكل ما يمكن قولُه هو أن هذا القسم المنحط من نفوسنا ، يحتل ، في نفسية الرجل البدائي ، مكانًا أكبر منه عندنا ، ذلك ان هذه النفسية لديه ، أقل اتساعًا ، باعتبار أن الدوائر العليا من الحياة النفسية هزيلة عنده ، وله أهمية نسبية أكبر . وبالتالي فإن سلطانه على الإرادة أقوى . ولكن الوجدان البدائي ، في ما خلا هذه الضرورات الحيوية ، قائم كله خارج نفسه ، تبعًا لتعبير قوي من تعابير اسبيناس . وبالعكس فإن الأنانية لدى المتمدّن ، تتسرّب حتى الى أعماق التصوّرات العليا . فلكلّ منا آراؤه ، ومعتقداته ، ومطامحه الخاصة ، وهو يحرص عليها . بل انها تأتي فتختلط بالغيرية ، إذ كثيرًا ما يحدث ان يكون لكلّ منا في التعبير عن غيريته طريقة خاصة تتّصل بطبعنا الشخصي وصورة تفكيرنا الخاص ،

ونحن نأبى أن نحيد عنها. لا ريب انه لا يجب ان نخلص من ذلك الى أنّ حصّة الأنانية قد تضخّمت الآن بالنسبة الى مجموعة الحياة، إذ يجب ان لا ننسى ان الوجدان كله قد اتّسع وتمدّد. (وليس بأقل صحة من ذلك ان الفردية نمت كقيمة مطلقة إذ تسربت الى مناطق كانت في الأصل مغلقة عليها).

ولكن هذه الفردية، وهي ثمرة التطوّر التاريخي، ليست بأقرب الى تلك التي وصفها سپنسر. فالمجتمعات التي يسميها بالصناعية لا تشبه المجتمعات المنظمة بأكثر مما تشبه المجتمعات الحربية تلك المجتمعات المقطعية ذات الأساس العائلي. وهذا ما سنراه في الفصل التالي.

الفصل السابع

التعاون العضوي والتعاون العقدي

- ١ -

صحيح ان الانسجام الاجتماعي، في المجتمعات الصناعية التي وصفها سپنسر، كما هي الحال تمامًا في المجتمعات المنظمة، ينشأ بالدرجة الأولى عن تقسيم العمل[1]. وما يُميِّز هذا الانسجام، هو أنه يقوم على تآزر يتمّ من تلقاء نفسه، بحكم سعي كل إنسان وراء مصالحه الخاصة. ويكفي ان ينصرف كل فرد لوظيفة خاصة ليجد نفسه بطبيعة الحال متعاونًا مع الآخرين. أوَليس هذا بالعلامة الفارقة التي تتميَّز بها المجتمعات المنظَّمة؟

ولئن كان سپنسر قد وُفِّق الى تحديد السبب الرئيسي في التعاون الاجتماعي، في المجتمعات العليا، فإنه قد أخطأ في فهم الطريقةِ التي يُحدِثُ بها هذا السببُ أثَرَه، وبالتالي فقد أخطأ في فهم طبيعة هذا الأثر.

والحقّ أن التعاون الصناعي، - كما يسمّيه هو - يتميَّز، في نظره، بالصفتين التاليتين:

فمن حيث أنه عفوي، ليس هنالك أية حاجة، لأي جهاز من أجهزة القسر، من أجل إحداثه او الإبقاء عليه. وعلى ذلك فإنه ليس للمجتمع أن يتدخّل لتأمين التعاون الذي يتمّ من تلقاء نفسه. «في وسع كل إنسان أن يعيش

---

١. علم الاجتماع، ٣، ص ٣٣٢ وما بعدها.

من عمله ، وأن يبادِل منتجاتِه بمنتجاتِ الآخرين ، وأن يقدّم مساعدَته ويتلقى أجرها ، وأن يدخُلَ في هذه الشركة أو في تلك لكي يحقّقَ مشروعًا ، صغيرًا أو كبيرًا ، من غير أن يخضع لإدارةِ المجتمع بأسره»[٢] . فدائرة العمل الاجتماعي تمضي إذن متضائلة مع الأيام ، ذلك أنه لن يكون من شأنها إلا ان تحول دون عدوان الأفراد بعضهم على بعض ودون أن يؤذي بعضهم بعضًا . ومعنى ذلك أنها لن تكون أكثر من منظّم سلبي .

وفي هذه الحالات لن يبقى بين الناس سوى صلة وحيدة ، هي المبادلة الحرّة ، كل الحرية . «ان جميع المعاملات الصناعية ... تتمّ عن طريق المبادلة الحرة . وتزداد سيطرة هذه العلاقة في المجتمع بمقدار ما يصبح النشاط الفردي مسيطرًا»[٣]. ولكن الشكل الطبيعي للمبادلة هو العقد ، ولهذا فإنه «كلما تضاءلت السيطرة العسكرية وقويت النزعة الصناعيّة تضاءَلت قوّة السلطة ومداها وازداد العمل الحرّ وأصبحت بالتالي علاقة العقد عامة . وأخيرًا فإن هذه العلاقة تصبح عالمية شاملة في المجتمع الصناعي المكتمل التطور»[٤] .

ولا يريد سپنسر بهذا أن يقول إن المجتمع يمكن ان يقوم على عقد ضمنيّ أو فعليّ . ذلك ان فرضية العقد الاجتماعي هي ، بالعكس ، شيء لا يمكن التوفيق بينه وبين مبدإ تقسيم العمل ؛ وكلّما تمادينا في هذا التقسيم ، كان علينا أن نَعدِل ، بصورة أكمل ، عن نظرية العقد التي قال بها روسّو ، إذ لا بدّ ، لكي يكون هذا العقد ممكنًا ، أن تتّفق الإرادات الفردية في آنٍ ما من الزمن على الأسس المشتركة للتنظيم الاجتماعي ، وبالتالي ، أن يَطرَحَ كلٌّ امرئٍ عل نفسِه المشكلة السياسية بكلّ ما لها من شمول . ولكن على كل فرد ، من أجل ذلك ، أن يخرج من دائرته الخاصة ، وأن يمثّل الأفراد جميعًا بالتساوي الدور نفسه ، نعني دور الرجل

---

٢. المصدر نفسه ، ٣ ، ص ٨٠٨ .

٣. المصدر نفسه ، ٢ ، ص ١٦٠ .

٤. المصدر نفسه ، ٣ ، ص ٨١٣ .

السياسي وعضو المجلس التأسيسي. تصوروا تلك اللحظة التي يقوم فيها المجتمع بهذا العقد؛ فلئن كانت الموافقة إجماعية، فإن محتوى الوجدانات كلها سيكون واحدًا. وعلى ذلك فبمقدار ما ينشأ التعاون الاجتماعي عن مثل هذا السبب، لا يكون له أي علاقة بتقسيم العمل.

وقلْ بصورة خاصة إنه ليس هنالك من شيء آخر هو أقل شبهًا بالتعاون العفوي والآلي الذي يميِّز المجتمعات الصناعية، تبعًا لرأي سپنسر. فهو يرى، على العكس، ان السعي وراء الغايات الاجتماعية، بصورة واعية، هو الصفة البارزة في المجتمعات العسكريّة[٥]. ان مثل هذا العقد يفترض أن في وسع كل الأفراد أن يتصوروا الشروط العامة للحياة الجماعيَّة، بشكل يتيح لهم الاختيار عن معرفة. ولكن سپنسر يعرف جيدًا أن مثل هذا التصوّر يتجاوز العلمَ في حالته الحاضرة، وبالتالي، فإنه يتجاوز الوعي. وهو مقتنع بعبث التفكير عندما يبحث مثل هذه الأمور، قناعة تحمله على أن يُخرجَها حتى من دائرة تفكير المشترع، فلا يُعقَل أن يُخضِعَها للرأي العام. وهو يرى أن الحياة الاجتماعية – ككل حياة بصورة عامة –، لا يمكن أن تنتظم بشكل طبيعي، إلاّ عن طريق تكيُّف غير شعوري وعفوي، تحت ضغط الحاجات المباشر، لا تبعًا لتخطيط يضعه العقل المفكِّر. واذن فهو لا يعتقد أن في وسع المجتمعات العليا أن تبني نفسها تبعًا لمخطّط يتناقش فيه الناس رسميًا.

وعلى ذلك فإن مفهوم العقد الاجتماعي قد أصبح اليوم شيئًا يصعب القول به، إذ إنه أمر مقطوع الصلة بالواقع فالملاحِظ لا يصادفه في طريقه، اذا صحّ هذا التعبير. وليست القضية انه ما من مجتمع كان له مثل هذا الأصل، بل انه ما من مجتمع تكشف بنيته عن أي أثر من آثار التنظيم التعاقدي. وعلى ذلك فليست هذه الفرضية أمرًا مقررًا في التاريخ، ولا هي اتجاه ينكشف عنه التطوّر التاريخي. ولهذا وجب على أولئك الذين أرادوا تجديد هذه النظرية وجعلها موثوقة

---

٥. المصدر نفسه، ٣، ص ٣٣٢ وما بعدها. أنظر أيضًا: الفرد ضد الدولة، باريس، ألكان.

بعض الشيء، أن يسموا باسم العقد، قبول الفرد للمجتمع، عندما يصبح راشدًا، بحكم مثابرته على الحياة في إطاره. ولكن علينا عندئذٍ ان نطلق صفة «التعاقدي» على كل فعل يصدر عن الانسان بلا إكراه[٦]. وعندئذٍ لا يكون هنالك من جماعة، لا في الحاضر ولا في الماضي، إلا وهي تعاقدية او كانت كذلك. إذ ما منها ما يمكن ان يستمرّ في البقاء بحكم الضغط وحده. ولقد بيّنّا سبب ذلك، من قبل. ولئن ظُنّ أحيانًا ان الضغط كان قديمًا أكبر منه اليوم، فذلك ناجم عن الوهم الذي جعل بعض المفكرين يَعزون ضيقَ الحريةِ الفرديةِ في المجتمعات البدائية، إلى وجود نظامٍ استبدادي. والحقيقة أن الحياة الاجتماعية حينما تكون طبيعية، تكون عفوية. واذا هي كانت غير طبيعية، لم تستطع أن تدوم. ان الفرد يستسلم بصورة عفوية، بل انه ليس من الصحيح الكلام عن الاستسلام، حيث لا يوجد شيء يُتنازل عنه. فإذا أعطينا للكلمة إذن، هذا المدلول الواسع، والمفرط بعض الشيء، فلن يبقى هنالك مجال للتمييز بين مختلف النماذج الاجتماعية. وإذا نحن فهمنا بذلك، تلك العلاقة الحقوقية المحدَّدة التي يَدُلُّ عليها هذا التعبيرُ، ففي وسعنا التأكيدُ بأنه ما من علاقةٍ من هذا النوعِ وُجِدَت يومًا، بين الناس والمجتمع.

ولكن اذا لم تكن المجتمعات العليا قائمة على عقدٍ أساسي يدور حول المبادئ العامّة للحياة السياسية، فإن لها أو هي تميل الى ان يكون لها أساس وحيد، هو في رأي سپنسر، تلك المنظومة الواسعة من العقود الخاصة التي تربط بين الأفراد. وهؤلاء لا يتعلّقون بالجماعة إلا بمقدار ما يتعلّق بعضهم ببعض، ولا يتعلّق بعضهم ببعض، إلاّ بالمقدار المعيَّن في الاتفاقات الخاصة القائمة على حرية التعاقد. وعلى ذلك فإن التعاون ليس إلاّ الانسجام العفوي بين المصالح الفردية، ذلك الانسجام الذي تعبِّر عنه العقود، تعبيرًا طبيعيًّا، فنموذج العلاقات الاجتماعية هو

---

٦. وهذا ما يفعله السيد فويّيه (Fouillée) الذي يقابل العقد بالضغط (أنظر: العلم الاجتماعي، ص ٨).

تلك العلاقة الاقتصادية المتحرّرة من كل قيد على النحو الذي تصدر فيه عن حرية المتعاقدين. وبكلمة واحدة لن يكون المجتمع إلا تلك الصلة بين الأفراد الذين يتبادلون منتجات عملهم، دون أن يكون للمجتمع أيّ تدخُّل في تنظيم هذه المبادلة.

أَوَتكون هذه هي صفة المجتمعات التي تنشأ وحدتها عن تقسيم العمل؟ لو أن الأمر كذلك، لاستطعنا بحقّ أن نشكّ في إمكانية استقرارها. ذلك انه اذا كانت المصلحة تقرِّب بين الناس، فلا يكون ذلك إلا لوقت قصير. فالمصلحة لا تملك ان تنشئ بينهم إلاَّ صلة خارجية. ذلك أن العملاء، في المبادلة، يظلون على شيء من البعد في ما بينهم. واذا انتهت العملية، عاد كل منهم بتمامه الى نفسه. فالمشاعر ليست متماسة إلاّ بصورة سطحية، فلا هي تتداخل ولا هي تلتصق بعضها ببعض. واذا نفذنا الى أعماق الأشياء رأينا ان كل انسجام في المصالح يضمر نزاعًا كامنًا او مؤجلاً الى حين. اذ حيث تسود المصلحة وحدها، ولا يكون هنالك شيء آخر يوقف الأنانيات المتقابلة، فإن كل فرد يقف على أهبة الحرب تجاه الآخر. وكل هدنة في هذا التعادي الخالد، لا يسعها ان تكون طويلة الأجل. والحق ان المصلحة هي أقلّ الأشياء ثبوتًا في العالم. فأنا اليوم يفيدني ان أتآزر معك، وغدًا يحملني السبب نفسُه على أن أكون عدوًّا لك. ولا يسع مثل هذا السبب ان يفسح في المجال لأكثر من تقارُب مُوقَّت، أو لغير ائتلاف لا يطول عمره أكثر من يوم. وهكذا نرى كم هو ضروري أن نبحث عمّا اذا كانت طبيعة التعاون العضوي هي فعلاً على مثل ما قيل.

ان المجتمع الصناعي، لا يوجد، في أي مكان، باعتراف سبنسر نفسه، في حالة الصفاء. انه نموذجٌ مثاليٌّ إلى حدٍّ ما، ينكشف عنه التطور بالتدريج. إلا انه لم يتحقق بعد في صورة كاملة. وعلى ذلك فإننا إذا أردنا أن يكون لنا الحق في أن نصفه بالصفات التي أتينا على ذكرها، وَجَبَ علينا أن نبيِّن بصورة منهجية أن المجتمعات تزداد اتّصافًا بها، كلما كانت أكثر ارتقاءً، بغض النظر عن حالات التقهقر.

هناك من يؤكِّد ، أوّل كل شيء ، أن مجال الفعالية الاجتماعية يتضاءل بالتدريج تجاه الفعالية الفردية. ولكن إذا نحن أردنا البرهان على هذا الادعاء بتجربة حقيقية ، فإنه لا يكفي – على نحو ما فعل سپنسر – أن نذكر بعض الأحوال التي تحرَّر فيها الفرد فعلاً من التأثير الجمعي ؛ فإن هذه الأمثلة ، مهما تكن كثيرة ، لا يمكن ان تكون أكثر من مجرد التمثيل ، وهي في ذاتها ، مجردة من كل قوة برهانية. اذ إن من الممكن جدًا أن يكون الأثر الاجتماعي قد تضاءل ، في نقطة ، ولكنه اتسع في نقاط أخرى ، ونكون ، آخر الأمر ، قد حسبنا مجرَّد التحول زوالاً . والشكل الوحيد لتقديم البرهان الموضوعي ليس هو الاكتفاء بذكر بعض الحوادث التي تخطر بالبال ، بل ان نتتبّع في التاريخ ، منذ البداية حتى العصور الحديثة ، ذلك الجهاز الذي يقوم عليه التأثير الاجتماعي بالدرجة الأولى ، لنلاحظ ما اذا كان قد ازداد او تضاءل حجمًا مع الأيام. ونحن نعلم ان هذا الجهاز هو «الحقوق» . ان ما يفرضه المجتمع من واجبات على أعضائه ، لا بدّ وان يتّخذ شكلاً حقوقيًّا ، متى كانت له بعض الأهمية ، وبعض الدوام. ولذلك كانت المقاييس النسبية لهذا الجهاز ، مما يتيح لنا أن نقيس بدقة مدى التأثير الاجتماعي.

غير أنه من الواضح الواضح ، أن هذا الجهاز ماضٍ في طريقه الى التزايد والتعقيد ، بدلاً من أن يتضاءل. وكلما كانت مجموعة القوانين بدائية ، كان حجمها صغيرًا. وبالعكس كلما كانت حديثة ، كان حجمها ضخمًا. وليس هنالك من شكّ ممكن ، حول هذه النقطة. لا ريب انه لا ينشأ عن ذلك ان مجال النشاط الفردي قد ضاق. إذ لا يجب أن ننسى ، في الحقيقة ، انه اذا اتسع نطاق الحياة المنظمة فقد اتسع ايضًا نطاق الحياة جملة. ولكن هذا ، مع ذلك ، برهانٌ كافٍ على ان النظام الاجتماعي لا يمضي الى التراخي. صحيح ان هنالك شكلاً من أشكاله يميل إلى التراجع ، ولقد قرّرنا ذلك نحن شخصيًا ، ولكن هنالك أشكالاً أخرى أغنى وأكثر تعقيدًا تنمو بدلاً منه. ولئن كان القانون القامع يتراجع ، فإن القانون التعويضي الذي لم يكن موجودًا من قبل ، يتقدّم كل يوم

تقدّما جديدا. وإذا لم يكن من أثر التدخل الاجتماعي أن يفرض اليوم على كل الناس عاداتٍ واحدة، فإنه يزداد حرصًا، بالمقابل، على تحديد العلاقات الخاصة لمختلف الوظائف الاجتماعية وتنظيمها، واذا هو اختلف عما كان، فإنه لم يصبح أصغر مما كان.

وقد يجيب السيد سپنسر قائلاً انه لم يقل بتضاؤل كل نوع من أنواع الرقابة، ولكنه قال بتضاؤل الرقابة الإيجابية وحدها. ولنقبل منه هذا التمييز. ان هذه الرقابة، سواء أكانت إيجابية أم سلبية، لم تخرج عن صفتها الاجتماعية، والمسألة الأساسية هنا، هي ان يُعرَف ما اذا كانت هذه الرقابة قد تمدّدت أم تقلّصت؟ وسواء أكان ذلك للأَمر أم للنهْي، أو كان على صورة، «افعل هذا، او لا تفعل ذاك»، فإنه إذا كان المجتمع يتدخّل بأكثر مما كان يفعل من قبل، فليس لنا الحق بالقول ان العفوية الفردية تغدو كافية لكل شيء. ولئن كانت القواعد التي تعيِّن السلوك قد تكاثرت، أمرية كانت أم زجرية، فإنه ليس صحيحًا انها أصبحت تتعلق بالمبادرة الفردية، على صورة متزايدة في كل يوم.

ولكن هل لهذا التمييز نفسه من أساس؟ ان السيد سپنسر يفهم من الرقابة الإيجابية تلك التي ترغم على العمل، على حين ان الرقابة السلبية هي تلك التي تفرض الامتناع عنه. «هذا رجلٌ له أرض، وأنا أحرثها عنه كليًا أو جزئيًا، أو انني أفرض عليه كليًا أو جزئيًا صورة الحراثة التي يجب أن يتبعها وهذه رقابة ايجابية. وبالعكس قد لا أقدم له مساعدة ولا نصيحة في شؤون زراعته، أو أمنعه أن يمسّ غلة الجار، أو أن يمرّ في أرضه، أو أن يرمي فيها أقذاره وتلك هي الرقابة السلبية. إن الفرق واضح بين أن ننوب عن مواطن في القيام بتحقيق هدف يخصه هو، أو أن نتدخل في الوسائل التي يستعملها هذا المواطن لتحقيق هذا الهدف، وأن نمنعه عن إزعاج مواطن آخر يتابع تحقيق الهدف الذي يرتئيه». ولئن كان هذا هو معنى الكلمات، فما أبعد الرقابة الإيجابية عن الزوال.

إننا نعلم، ولا شكّ، أن الحقّ التعويضي ينمو كل يوم، ولكنه، في أغلب الأحوال، اما ان يعيِّن للمواطن الغاية التي يجب أن يسعى إليها، واما أن يتدخّل

في الوسائل التي يستعملها هذا المواطن لبلوغ الهدف الذي يرتئيه. وهو يحلّ المشكلتين التاليتين بمناسبة أيّة علاقة اجتماعية: ١ – في أي الشروط وبأي الصور يمكن أن تقوم هذه العلاقة قياماً سليماً؟ ٢ – ما هي الإلزامات التي تنشأ عنها؟ إن تحديد الشكل والشروط شيء إيجابي في الجوهر، لأنه يرغم الفرد على اتباع طريقة ما للوصول الى غايته. اما الإلزامات فإنها إن كانت تقوم كلها، من حيث المبدأ، على منع الإنسان من إزعاج الغير في ممارسة وظائفه، فإن نظرية سپنسر تكون صحيحة، في جزء منها على الأقل. ولكنها تقوم أكثر ما تقوم على تقديم خدمات من طبيعة إيجابية.

ولكن لندخل في التفاصيل.

– ٢ –

إنه لصحيح كل الصحة ان العلاقات التعاقدية التي كانت نادرة في الأصل او مفقودة تماماً، تتكاثر الآن بمقدار ما يتقسّم العمل الاجتماعي. ولكن ما لم يلاحظه سپنسر، في ما يبدو، هو ان العلاقات غير التعاقديّة تتّسع في الوقت نفسه.

ولنبحث أولاً في هذا الجزء من القانون الذي يوصف على غير حق، بأنه خاص، والذي ينظّم علاقات الوظائف الاجتماعية المتناثرة، أو قل، ينظّم الحياة الحشوية للجهاز العضوي الاجتماعي.

ونحن نعرف، أوّل كل شيء، أن قانون الأسرة يزداد تعقيداً كل يوم، بعد ان كان بسيطاً في الأصل، وهذا يعني أن الأنواع المختلفة من العلاقات الحقوقية التي تنشئها حياة الأسرة تعدّدت أكثر من ذي قبل. إلا ان الالتزامات التي تنشأ عنها من ناحية أولى هي من طبيعة إيجابية جداً. إنها تبادل في الحقوق والواجبات. أما من الناحية الثانية فإنها ليست بتعاقدية، هذا في شكلها النموذجي، على

الأقل. وترتبط الشروط التي تتعلّق بها هذه الإلزامات بوضعنا الشخصي، الذي يتعلّق هو نفسه بولادتنا، وبقراباتنا، وبالتالي، بأشياء خارجة عن إرادتنا.

ومع ذلك، فإن الزواج والتبنّي مصدران من مصادر العلاقات العائلية، وهما عقدان. ولكنه يلاحظ تمامًا انه كلما اقتربنا من النماذج الاجتماعية الأكثر ارتقاءً، فقدت هذه العمليات الحقوقية صفتها التعاقدية الخاصة.

وكان الزواج، لا في المجتمعات البدائية فحسب، بل في روما نفسها أيضًا، حتى نهاية الامبراطورية، شيئًا شخصيًا محضًا. انه بيع حقيقي لدى الشعوب البدائية، ويصبح وهميًا في ما بعد. إلا انه يصبح صحيحًا بمجرد موافقة الطرفين موافقة قانونية. ولم تكن هنالك حاجة لأية شكليات رسمية، ولا لأي تدخّل من جانب السلطة. ولم يصبح الزواج بهذه الصفة إلا بعد مجيء المسيحية. وتعوَّد المسيحيون بصورة مبكرةٍ جدًا ان يبارِك زواجَهم أحدُ الكهنةِ. وجاء الامبراطور لاوون الفيلسوف فجعل من هذا العرف قانونًا للشرق، ثم جاء مجمع ترانت (Trente) فأقرّ مثل ذلك للغرب. ومنذ ذلك الحين لم يعد الزواج ينعقد بصورة حرة، ولكن عن طريق سلطة عامة، ونعني بها الكنيسة. ولم يعد دور هذه دورَ المشاهِد فحسب، بل أصبحت هي وهي وحدها التي تنشئ العلاقة الحقوقية التي كانت إرادة الأفراد كافية لإنشائها حتى ذلك الحين. ونحن نعرف كيف أقامت السلطة المدنية نفسها مكان السلطة الدينية في هذه الوظيفة وكيف امتدّت واتّسع جانب التدخُّل الاجتماعي والشكليات الضرورية في ما بعد[٧].

أما تاريخ عقد التبني فقيمته البرهانية أكبر أيضًا. لقد كنّا رأينا كم كان سهلاً وبأي مقياس واسع، كان يتمّ التبنّي في القبائل الهندية في أمريكا الشمالية. وكان هذا التبنّي ينشئ كل صور القرابة. واذا كان المتبنَّى في عمر المتبنّي، فإنهما كان يصبحان أخوين أو أختين، ولئن كان الأول امرأة أُمًّا، فإنها كانت تصبح أُمّ الرجل الذي يتبناها.

---

٧. والأمر كذلك، طبعًا، في انحلال العقد الزوجي.

اما عند العرب ، قبل محمد ، فإنه كثيرًا ما كان يستخدم التبني لإنشاء أُسر حقيقية[٨] وكثيرًا ما كان أشخاص عدّة يتبنون بعضهم بعضًا بالتقابل ، وكانوا يصبحون عندئذ إخوة وأخوات بعضهم لبعض ، وكانت القرابة التي تجمع بينهم في مثل تلك القوة التي كانت توجد لو انهم انحدروا من أصل واحد . وإننا نجد النوع نفسه من التبني لدى السلافيين. وكثيرًا ما كان يحدث أن أشخاصًا من أُسر مختلفة ، يتّخذ بعضهم بعضًا إخوة وأخوات ويؤلّفون ما يسمَّى بالأُخوَّة المشتركة (Probatinstovo) . وكانت هذه المجتمعات تنعقد بصورة حرة ، دون شكليات البتة ، وكان الاتفاق يكفي لإنشائها . ومع ذلك فإن الصلة التي كانت تجمع بين هؤلاء الإخوة المختارين أقوى حتى من تلك التي تنشأ عن الأُخوَّة الطبيعية[٩] .

ومن المرجّح أن التبنّي كان لدى الجرمانيين في مثل هذه السهولة ومثل هذا التواتر ، وكانت بعض الاحتفالات البسيطة جدًا تكفي لإنشائه[١٠] . اما في الهند واليونان وروما ، فإنه كان يخضع لشروط معيَّنة . كان على المتبنّي أن يكون قد بلغ سنًّا معيَّنة ، وألاّ يكون قريبًا من المتبنِّي بدرجة لا تسمح له بأن يكون الأبَ الطبيعي ، وأخيرًا ، فإنّ تغيير الأُسرة هذا كان عملية حقوقية معقدة جدًا ، لا بدّ فيها من تدخُّل القاضي . وفي الوقت نفسه كان عدد من يتمتّع بهذا الحق يتضاءل أكثر فأكثر . ان ربّ الأسرة أو العازب (Sui Juris) وحدهما كانا يستطيعان التبنّي ، ولم يكن الأول ليستطيع ذلك إلاّ عندما لا يكون له أولاد شرعيون .

اما في قانوننا الحالي ، فقد تضاعفت هذه الشروط المضيِّقة . فيجب على المتبنَّى أن يكون راشدًا ، وعلى ان المتبنِّي ان تربو سنُّه على الخمسين ، وأن يكون

---

٨. سميث (Smith, *Marriage and Kinship in early Arabia*, Cambridge, 1885, p.135).

٩. كروس ، الأخلاق والعادات لدى سلاڤيي الجنوب ، الفصل ٣١ (Krauss, *Sitte und Brauch, der Südslaven*).

١٠. فيوليه ، موجز تاريخ الحقوق الفرنسية ، ص ٤٠٢ (Viollet, *Précis de l'histoire du droit français*).

قد عامل المتبني معاملته لولده مدة طويلة. ثم انه يجب أن نضيف الى ذلك، أن التبني، وقد حُدِّدَ بهذا الشكل، قد غدا نادرًا جدًا. وكان قد أصبح امرًا مهجورًا قبل إنشاء مجموعتنا الحقوقية، وهنالك بلاد اليوم، كهولاندا وكندا السفلى، لا تقبله أبدًا.

وفي الوقت نفسه الذي أصبح فيه التبنّي أكثر نُدرَةً كان يفقد الشيء الكثير من فعالِيته. وكانت قرابة التبنّي في الأصل شبيهة من كل النواحي بالقرابة الطبيعية. وفي روما، كان الشبه لا يزال كبيرًا جدًا غير أن التماثل لم يعد كاملاً[11]. ومنذ القرن السادس عشر لم يعد يعطى الحق في إرث الأب المتبني[12] (ab intestat) إلا ان قانوننا قد أعاد هذا الحق، غير ان القرابة التي تنشأ عن التبنّي لا تمتدّ الى ما وراء المتبنِّي والمتبنَّى.

ومن هنا نلاحظ قصور التعليل التقليدي الذي يعزو عادة التبني هذه لدى المجتمعات البدائية الى حاجة تأمين الاستمرار في عبادة الأجداد. فالشعوب التي مارستها على أوسع شكل ممكن، وبأكبر حرية ممكنة، كهنود أمريكا الشمالية، والعرب، والسلاڤيين، لم تكن تعرف هذه العبادة. وبالعكس، فإن هذا الحق – في روما، وفي أثينة، أي في البلاد التي بلغت عبادة الأجداد فيها أوجها، قد خضع للرقابة والتضييق لأول مرة. ولئن ساعد هذا الحق على هذه الحاجات، فإنه بالتأكيد لم يقم لسدّها. واذا كان، بالعكس، يميل الى الزوال الآن، فليس ذلك لأننا أصبحنا أقل حرصًا على تخليد اسمنا وسلالتنا. فعلينا أن نبحث عن السبب الباعث على هذا التعبير في بنية المجتمعات الحالية، وفي المكان الذي تشغله فيها الأسرة.

وثمَّة برهان آخر على هذه الحقيقة، وهو أن الخروج من أسرة، بقرار صادر عن إرادة خاصَّة، أصبح أشدّ صعوبة من الدخول فيها. وكما أن صلة القرابة لا

---

١١. أكارياس (Accarias)، موجز الحقوق الرومانية، ١، ص ٢٤٠ وما بعدها.
١٢. ڤيولّه (Viollet)، الكتاب المذكور، ص ٤٠٦.

تنشأ عن تعهُد تعاقديّ، فكذلك لا يمكن ان تنحلّ بتعهُّد من هذا النوع. ويلاحظ لدى الايروكوا أحيانًا، ان طائفة ما من إحدى العشائر تترك عشيرتها لتنضمّ إلى العشيرة المجاورة[١٣]. وعند السلافيين، يستطيع أحد أفراد الزَدروكا (Zadruga) إذا هو سئِم الحياة المشتركة، ان ينفصل عن الأسرة، ويصبح من الوجهة القانونية غريبًا عنها، كما انه قد يطرد منها[١٤]. وعند الجرمانيين، كانت تكفي حفلة بسيطة لتحرير كل فرنجي راغب في التخلّص من كل واجبات القرابة[١٥]. اما في روما فلم يكن الولد ليستطيع الخروج من أسرته بحكم إرادته وحدها وهذا الأمر يضعنا أمام نموذج اجتماعي أرقى من النموذج السابق. ولكن هذه الصلة التي لم يكن في وسع الولد أن يحلّها، كان يمكن قطعها من قبل الأب، وكان التحرّر يقوم على هذه العملية. أما اليوم فليس في وسع الأب ولا في وسع الابن ان يغيّرا شيئًا من الوضع الطبيعي للعلاقات العائلية. وتبقى هذه كما أنشأتها الولادة.

والخلاصة، انه في الوقت نفسه الذي تتكاثر فيه الواجبات العائلية، نراها، تتّخذ، كما يقال، صفة عامّة، ولا يقتصر الأمر على انها لا تقوم، من حيث المبدأ، على أصل تعاقدي، بل ان الدور الذي يمثّله فيها التعاقد يمضي متضائلاً وبالعكس، فإن الرقابة الاجتماعية على طريقة انعقاد هذه الواجبات، وانحلالها، وتغييرها ما تنفك تتضخَّم. والسبب في ذلك هو الاضمحلال المتزايد للتنظيم المقطعي. والحق ان الأسرة لبثت مدة طويلة وهي مقطع اجتماعي حقيقي. إنها، في الأصل، تختلط بالعشيرة، فإذا تميزت عنها، في ما بعد، فكما يتميّز الجزء من الكل. انها نتاج تجزؤ ثانوي للعشيرة، وهو يشبه التجزّؤ الذي أنشأ العشيرة نفسها. وعندما اندثرت هذه الأخيرة، نراها تظلّ هي بهذه الصفة نفسها. وكل

---

١٣. مورغان، المجتمع القديم، ص ٨١.

١٤. كروس (Krauss)، الكتاب المذكور، ص ١١٣ وما بعدها.

١٥. القانون السالي (Loi Salique)، العنوان ٤٠.

ما هو مقطع يميل بصورة متزايدة الى الانحلال في الكتلة الاجتماعية. ولهذا كان على الأسرة ان تتحوّل وتتغيّر. وبدلاً من ان تبقى مجتمعًا مستقلاً داخل المجتمع الكبير، نراها كل يوم تزداد انجذابًا الى منظومة الأجهزة الاجتماعية. بل انها تصبح هي نفسها واحدًا من هذه الأجهزة، مكلفًا بوظائف خاصة، وبالتالي فإن كل ما يجري فيها يمكن ان تكون له أصداء عامة. وهذا ما يرغم الأجهزة المنظّمة للمجتمع على التدخل، لتجعل فعالية الأسرة أكثر اعتدالاً، أو أشدّ إثارةً إيجابية، في بعض الأحوال[16].

ولكن التأثير الاجتماعي لا يظهر خارج العلاقات التعاقدية فحسب، بل يتناول هذه العلاقات من داخلها أيضًا. اذ ليس كل شيء في العقد تعاقديًا. ان التعهدات الوحيدة التي تستحقّ هذا الاسم هي تلك التي أرادها الأفراد، والتي ليس لها من أصل آخر غير إرادتهم الحرة. وبالعكس، فكل إلزام لم يوافق عليه الطرفان يظلُّ مجردًا من كل صفة تعاقدية. ولكن حيثما يوجد العقد، نراه يخضع لتنظيم هو من عمل المجتمع، لا من عمل الأفراد، ويزداد تضخمًا وتعقيدًا على مرّ الأيام.

صحيح أن في وسع المتعاقدين ان يتفقا على مخالفة أحكام القانون في بعض النقاط، لكن حقوقهم من هذه الناحية ليست غير محدودة. مثال ذلك أن اتفاق الطرفين لا يمكنه أن ينشئ عقدًا صحيحًا، اذا لم تتوافر فيه شروط الصحة المفروضة في القانون. لا ريب ان العقد عاد الآن غير مقيَّد بأشكال معيَّنة، في أغلب الأحوال، ولكن يجب أن لا ننسى أن هناك دومًا، في قوانيننا عقودًا رسمية

---

١٦. مثال ذلك، حالة الوصاية، أو الحجر، حيث تتدخل السلطة العامة حكمًا، أحيانًا. ثم إن ازدياد هذا العمل المنظّم ليس مما يناقض ما لاحظناه سابقًا من تقلّص العواطف الجماعية المتصلة بالأسرة، وبالعكس، إن الحادثة الأولى تقتضي الثانية، ذلك أنه لكي تضعف هذه العواطف أو تتضاءل، كان يجب أن تستقل الأسرة عن الجماعة، وأن تنشئ لنفسها دائرة عمل شخصية، بعيدة عن الشعور العام. ولكن هذا التحوّل كان ضروريًا، لكي تستطيع الأسرة بعد ذلك، أن تصبح جهازًا من الأجهزة الاجتماعية إذ إن الجهاز ليس إلاّ جزءًا منفردًا عن الجماعة.

مُشهَرة. ولئن لم يعد للقانون، بصورة عامة، من شكليات رسمية، كالماضي. فإنه مع ذلك يلزم العقد بشكليات من نوع آخر. انه لا يعترف بأية قوة إلزامية للعقود التي ينشئها غير الراشد، او التي لا موضوع لها، او التي يكون سببها غير مشروع، او التي يقوم بها شخص لا يستطيع البيع، او التي يكون موضوعها شيئاً لا يمكن بيعه. وهناك بين الإلزامات التي يجعلها القانون تنشأ عن مختلف العقود، فئة لا يمكن تغييرها بأي نصّ خاص في العقد. وهكذا فإن البائع لا يملك أن يتخلّف عن واجبه في تأمين الشاري ضد نزع الملكيّة قد ينشأ عن قضية شخصية له (المادة ١٦٢٨) ولا أن يتخلّف عن واجبه في إعادة الثمن في حالة نزع الملكيّة، مهما يكن سبب هذا النزع، شريطة أن لا يكون الشاري قد عرف هذا الخطر (المادة ١٦٢٩)، ولا ان يتخلّف عن واجبه في أن يفسّر بوضوح ما يتعهّد به (المادة ١٦٠٢). وكذلك فإنه لا يعفى الى حدٍّ ما على الأقل، من التأمين على العيوب الخفية للشيء المباع (المادة ١٦٤١ أو ١٦٤٣) ولا سيما إذا كان يعرفها؛ واذا كان البيع يتعلّق بالأبنية فإن المشتري هو الملزم بأن لا يستفيد من الظرف، لكي يفرض ثمناً أقلّ بكثير من القيمة الحقيقية للشيء (المادة ١٦٧٤) الخ. ومن ناحية أخرى فإن كل ما يتعلّق بالبرهان وبطبيعة الأفعال التي ينشئ بها العقد حقاً للمتعاقدين والمدد التي يجب خلالها ان تتمّ، كل ذلك مما لا يدخل في دائرة المفاوضات الفردية للمتعاقدين.

ولا يظهر التدخل الاجتماعي، في بعض الأحوال، في مجرد رفض الاعتراف بالعقد الذي تمّ خلافاً للقانون، بل انه يظهر أيضاً على صورة تدخُّل إيجابي. وهكذا فإن القاضي يستطيع، في بعض الظروف، ومهما كانت شروط الاتفاق، أن يمنح مهلة للمدين (المواد ١١٨٤، و١٢٤٤ و١٦٥٥ و١٩٠٠) أو أن يرغم المدينَ على أن يعيد للدائن ما استدانه منه، قبل الموعد المتفّق عليه، اذا كان بهذا الأخير حاجة ماسة إليه (المادة ١١٨٩). ولكن الشيء الذي يكشف بوضوح أكبر عن أن العقود تنشئ التزامات لم يتعاقد عليها، هو أنها لا تلزم بما نصّ فيها عليه فحسب، «بل هي تلزم أيضاً بكل اللواحق التي يفرضها الإنصاف، أو العرف،

أو القانون، تبعًا لطبيعة العقد» (المادة ١١٣٥). ويجب، بحكم هذا المبدإ، ان ندخل في العقد، «كل الشروط الناشئة عن العرف، على الرغم من انه لا ينصّ عليها» (المادة ١١٦٠).

ولكن التأثير الاجتماعي يظل حقيقيًا، حتى ولو لم يعبّر عنه بمثل هذا الشكل الصريح. والواقع أن إمكانية مخالفة القانون هذه، بالرغم من أنها تقصر حقّ التعاقد – في ما يبدو – على القيام بدور البديل الممكن عن العقود الحقيقية، تظهر في أكثر الأحوال، كمجرد شيء نظري. واذا شئت الاقتناع بذلك، فإنه يكفي ان تتصوَّر على أي المقوِّمات تقوم.

لا ريب انه عندما يرتبط الناس بالعقد، فذلك لأنهم بحاجة بعضهم الى بعض، بحكم تقسيم العمل البسيط او المعقد. ولكنه لا يكفي – لكي يتعاونوا بصورة منسجمة – أن يتّصل بعضهم ببعض، ولا ان يشعروا بهذا التعلّق المتبادل الذي يجدون أنفسهم فيه. بل يجب أيضًا ان تكون شروط هذا التعاون مُثبَّتَةً، خلال كل المدة التي تقوم فيها علاقاتهم. ويجب أن تكون واجبات وحقوق كل فرد محددة معينة، لا تبعًا للموقف كما يبدو لهم في الظرف الذي ينعقد فيه العقد فحسب، بل تبعًا للظروف التي قد تنشأ وتبدِّل هذا الموقف. ولولا ذلك لنشأت الاختلافات والمشاكل في كل لحظة، إذ لا يجب، في الحقيقة، أن ننسى أنه إذا كان من شأن تقسيم العمل ان يجعل المصالح متشابكة، فإنه لا يخلط بينها، بل هو يتركها مستقلة متعادية. وكما أن كل عضو داخل الجسم الفردي، يتنازع مع الأعضاء الأخرى، بالرغم من تعاونه معها، فإن كلاً من المتعاقدين، على الرغم من حاجته الى الآخر، يحاول أن يؤمن حاجته بأزهد النفقات، أي أن يكسب أكثر الحقوق الممكنة، مقابل أقل الواجبات الممكنة.

وعلى ذلك فإن من الضروري أن تكون أنصبة كلٍ من الطرفين معيَّنة سلفًا، ومع ذلك فإن ذلك لا يمكن ان يتمّ طبقًا لمخطّط موضوع سلفًا. فليس هنالك في طبيعة الأشياء ما يمكن أن نستخلص منه أن التزامات هذا الطرف او ذاك يجب أن تصل الى هذا الحدّ، بدلاً من حد آخر. ولكن كل تحديد من هذا النوع لا بدّ

وأن ينشأ عن اتفاق أو مصالحة ، إنه حدّ متوسط بين تنازع المصالح القائمة وتشابكها . إنه توازن لا يمكن تحقيقه إلاّ بعد تلمسات مرهقة كثيرًا أو قليلاً . إلاّ أن من البديهي أننا لا نستطيع تكرار هذه التلمسات ، ولا استعادة هذا التوازن في كل مرة ندخل فيها مع الآخرين في علاقة تعاقدية . إن كل شيء يعوزنا من أجل ذلك . انه لا يجوز أن نفكّر بحل الصعوبات ، ساعة ظهورها ، ومع ذلك فليس في وسعنا ان نتنبأ بمختلف الظروف الممكنة التي ستنعقد ضمنها العقود في المستقبل ، ولا ان نعيِّن سلفًا بحساب ذهني بسيط ، كيف ستكون في كل حالة من الأحوال ، حقوق كل طرف وواجباته ، في ما خلا القضايا التي ألفناها ألفة خاصة . وعدا ذلك فإن الشروط المادية للحياة ، لا تساعد على ان تتكرر مثل هذه العمليات . إذ إننا معرّضون في كل لحظة ، وبصورة غير منتظرة ، لعقد مثل هذه العلاقات ، إما لأننا نشتري أو لأننا نبيع ، أو لأننا نسافر ، او لأننا نؤجّر خدماتنا ، أو لأننا ننزل في فندق ، الخ . ان أكثر علاقاتنا مع الآخرين ذات طبيعة تعاقدية . فلو انه يجب في كل مرة ان نعيد المنازعات من جديد ، ونكرّر المفاوضات اللازمة لتقدير شروط الاتفاق في الحاضر والمستقبل لجمدنا في مكاننا . ولهذه الأسباب كلها نقول انه اذا لم نكن لنرتبط بالآخرين إلا ضمن حدود العقود ، كما اتفق عليها ، لما نشأ عن ذلك إلاّ تعاون سريع الزوال .

إلاّ أن قانون التعاقد الذي يعيِّن النتائج الحقوقية لأفعالنا ، قائم هناك . إنه يعبّر عن الشروط السليمة للتوازن ، على نحو ما برزت من تلقاء نفسها ، وشيئًا فشيئًا ، من معدّل الحالات . ولما كان هذا القانون خلاصة لتجارب عديدة ومتنوعة ، فإن ما لا نستطيع ان نتوقّعه فرديًا ، منصوص عليه ، وما لا نستطيع تنظيمه بأنفسنا ، منظّم فيه . وهذا التنظيم يفرض نفسه علينا ، على الرغم من انه ليس من عملنا ، بل من عمل المجتمع والتقاليد . انه يرغمنا على التزامات لم نتعاقد عليها ، بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، إذ إننا لم نتناقش فيها ، ولا عرفناها ، بعض الأحيان ، من قبل . ولا ريب في أن العمل الأصلي تعاقدي دومًا ، لكنَّ له لواحق ، وهي مباشرة أحيانًا ، تتجاوز أو تتخطى أطُرَ العقد . إننا نتعاون لأننا أردنا التعاون ، ولكن

تعاوننا الإرادي ينشئ لنا واجبات لم نكن قد أردناها.

ومن هذه الناحية، يظهر قانون العقود على شكل جديد تماماً. انه لم يعد مجرد أداة مساعِدة تنفع في الاتفاقات الفردية، بل هو ناظمها الأساسي. ولما كان يفرض نفسه علينا بسلطة التجربة التقليدية، فإنه ينشئ الأساس لكل علاقاتنا التعاقدية. وليس في وسعنا أن نحيد عنه إلاّ جزئيًا، وبصورة عارضة. ذلك أن القانون يهبنا حقوقنا، ويخضعنا لواجبات تبدو كأنها مشتقة من هذا العمل الذي أردناه أو ذاك. وقد نستطيع في بعض الأحوال، أن نتنازل عن هذه الحقوق أو أن نهمل هذه الواجبات. ولكن هذه وتلك تظل مع ذلك هي النموذج السليم للحقوق والواجبات التي يشتمل عليها الظرف، ولا بد من عمل متعمَّد لتغييره. ولهذا كانت التعديلات نادرة نسبيًا والقاعدة هي التي تطبَّق مبدئيًا، أما البدع فتظلّ استثنائية. وعلى ذلك فإن لقانون العقود علينا أثرًا تنظيميًا بالغ الأهمية، إذ إنه يُعيِّن سلفًا ما يجب أن نفعلَه، وما نستطيع أن نطالِب به. إنه قانون يمكن أن يعدَّل بحكم اتفاق الأطراف وحده، ولكنه يحتفظ بكامل سلطته، ما لم يُلغَ او يعوَّض عنه. ثم اننا، من ناحية أخرى، لا نستطيع أن نقوم بعمل المشترع إلاّ بصورة جدّ متقطعة، وإذن فليس هنالك إلاّ فرق في الدرجة بين القانون الذي ينظم الالزامات الناشئة عن العقد والقوانين التي تعيِّن واجبات المواطنين الأخرى.

وهناك أخيرًا، وراء هذا الضغط المنظم والمعيَّن الذي يمارسه القانون، ضغط آخر ينشأ عن الأخلاق. فنحن ملزمون، في الطريقة التي ننشئ بها عقودنا، والطريقة التي ننفذ بها هذه العقود، برعاية قواعدَ، إن لم يكن هنالك ما يؤيّدها مباشرة او بصورة غير مباشرة، فإنها على كل حال ذاتُ صفة أمرية. فهنالك واجبات مهنية هي خلقيّة محضة، ولكنها مع ذلك موجبة كل الوجوب. وهي ظاهرة، بصورة خاصة، في المهن التي تسمَّى بالحرة. واذا هي كانت أقلّ عددًا في المهن الأخرى، فإن هنالك مجالاً للتساؤل، على ما سنرى، عما إذا لم يكن ذلك نتيجةً لحالة مرضيَّة. ولكن إذا كان هذا التأثير أقلّ وضوحًا من التأثير

السابق، فإنه اجتماعي مثله. ومن ناحية أخرى، نلاحظ انه بالضرورة يتّسع مدى، كلما نمت العلاقات التعاقدية، إذ إنه يتنوّع كتنوّع العقود.

والخلاصة إذن، هي أن العقد لا يكتفي بنفسه، ولكنه لا يكون ممكنًا إلاّ بفضل التشريع التنظيمي المتعلّق به، وهو تشريع من أصل اجتماعي. ثم ان العقد يفترض وجود هذا التشريع المنظم له، لأنه أوّلاً، لا يهتمّ بإنشاء القواعد الجديدة كما يهتم بتنويع هذه القواعد العامة الموضوعة من قبل، لتطبيقها على الحالات الخاصة؛ ثم لأنه لا يملك سلطة الربط إلاّ في بعض الشروط التي لا بدّ من تحديدها. ولئن كان المجتمع، من حيث المبدأ، يمنحه قوة إلزاميّة فذلك بصورة عامة، لأن اتفاق الإرادات الخاصة يكفي ضمن التحفظات السابقة لتأمين التآزر المنسجم بين مختلف الوظائف الاجتماعية المتناثرة. ولكنه إذا استعمل لغير غايته، واذا كان من شأنه ان يوقع الاضطراب في عمل الأعضاء المنتظم، واذا كان، كما يقال، غير عادل، فإن من الضروري، وقد فقد كل قيمة اجتماعية، أن يُجرَّد من كل ما له من سلطة. وعلى ذلك فإن دور المجتمع لا ينحصر، في أي حال من الأحوال، في تأمين تنفيذ العقود، بشكل سلبيّ، بل إنه يحدّد أيضًا جملة الشروط التي تجعلها تنفيذيّة، ويعيد العقود الى وضعها السليم، إن كان هنالك مجال لذلك. إن اتفاق الأطراف لا يكفي لجعل أحد الشروط عادلاً إن لم تكن له بنفسه هذه الصفة. وهنالك قواعد للعدالة يجب على العدالة الاجتماعية أن تحول دون العدوان عليها، حتى ولو وافق المعنيُّون بالأمر على ذلك.

وهكذا فإن التنظيم ضروري، ولا يمكن تعيين حدوده سلفًا. ان الغاية من العقد – كما يقول سبنسر – هي أن يؤمن للعامل ما يعادل ما تكبّده بسبب العمل[١٧]. واذا صحّ ان دور العقد هو هذا، فإنه لا يستطيع مطلقًا أن يقوم به إلاّ إذا نُظِّم بشكل أدقَ بكثيرٍ مما هو عليه اليوم، إذ إنها ستكون معجزة خارقة أن

١٧. سبنسر، أسس الأخلاق التطورية، ص ١٢٤ وما بعدها (Spencer, *Bases de la morale évolutionniste*)

يتيح بالتأكيد مثل هذا المقابل. والواقع ان الربح يتجاوز الإنفاق أحيانًا ، وأحيانًا يكون هذا الإنفاق فوق الربح ، وكثيرًا ما يكون الاختلاف فاضحًا . ولكن (وبهذا تجيب إحدى المدارس) اذا كانت الأرباح ضئيلة جدًا ، فإن الوظيفة ستهمل لحساب غيرها ، وان كانت عالية جدًا ، فسوف يبحث عنها آخرون ، وتقوم المزاحمة فتتضاءل الأرباح . ولكنهم ينسون أن هنالك فئة كبيرة من الشعب لا يمكن ان تترك عملها بهذه السهولة . إذ هي لا تستطيع القيام بغيره . وحتى أولئك الذين يتمتّعون بحرية أكبر في أعمالهم ، لا تراهم قادرين على استعادة حريتهم في الحال ؛ ان مثل هذه الثورات تستمرّ مدة طويلة قبل أن تتحقّق . وبانتظار ذلك ، نجد عقودًا ظالمة ، لا اجتماعية بالتعريف ، قد نفذت بمؤازرة المجتمع ، وعندما أعيد التوازن في نقطة ، فإنه ليس هنالك مبرّر للقول بأنه لم يختلّ في نقطة أخرى.

وليس هنالك من حاجة الى البرهان على أن هذا التدخّل ، بمختلف أشكاله ، هو من طبيعة عميقة الإيجابية ، إذ إن من شأنه أن يعين الطريقة التي يجب ان نتعاون ضمنها . صحيح أنه ليس هو الذي يبعث الحركة في الوظائف التي تتعاون ، ولكن متى بدأ هذا التعاون كان له ناظمًا . ومنذ أن نقوم بأول عمل تعاوني ، نكون قد انزلقنا في التيار ، وبدأ العمل التنظيمي للمجتمع يمارس فعله فينا . ولئن نعته السيد سپنسر بالسلبية ، فذلك لأن العقد ، في نظره ، يقوم على المبادلة وحدها . ولكن التعبير الذي يستعمله ، حتى من هذه الناحية ، ليس بصحيح . لا ريب انني عندما أرفض ، بعد استلام شيء او الاستفادة من خدمة ، أن أقدِّم عِوضًا عنها ذلك المقابل المتفق عليه ، أكون قد سلبت الشخص الآخر ما يخصّه . ويمكن القول ، ان المجتمع عندما يرغمني على الوفاء بوعدي ، لا يزيد على ان يحول دون أذى أو عدوان غير مباشر . ولكنني إذا وعدت مجرد وعد بتقديم خدمة ، دون أن أكون قد تلقيت أجرها سلفًا ، فاني لست أقل التزامًا بتأدية ما وعدت به . ومع ذلك ، فإنني ، في هذه الحالة ، لا أثري على حساب الآخرين ، بل أرفض أن أكون نافعًا لهم . وأكثر من ذلك ان المبادلة ، على ما رأينا ، ليست كل العقد ، بل إن هنالك ايضًا حسن الانسجام بين الوظائف التي تتعاون . وهذه

لا تحتكّ ببعضها وحسب خلال المدة القصيرة التي يستغرقها انتقال الأشياء من يدٍ الى يد ، بل ان هنالك علاقات أوسع بكثير من ذلك ، تنشأ عنها بالضرورة ، ومن المهمّ خلال ذلك ، ان لا يضطرب تعاونها.

وحتى المقارنات البيولوجية التي يدعم بها سپنسر نظريته في العقد الحرّ ، تبدو لنا نفيًا لها أكثر منها دعمًا. وهو ، كما فعلنا نحن ، يشبه الوظائف الاقتصادية بالحياة الحشوية للجسم الفرديّ ، ويشير إلى أن هذه الأخيرة لا تتعلق مباشرة بالنظام النخاعي الشوكي ، بل بجهاز خاص ، فروعه الرئيسية هي الأعصاب الانجذابيَّة والأعصاب الرئوية المعدية. ولكن لئن كان من الممكن أن نستخلص من هذه المقارنة شيئًا معقولاً نوعًا ما ، نقول معه انه ليس من طبيعة الوظائف الاقتصادية ان توضع تحت الرقابة المباشرة للدماغ الاجتماعي ، فإنه لا يلزم عن ذلك أنه يمكن ان تتحرّر من كل تأثير منظّم ، إذ لئن كانت الأعصاب الانجذابيّة مستقلة الى حدّ ما عن الدماغ ، فإنها تهيمن على حركات الأحشاء كما تهيمن على حركات العضلات. ولئن كان اذن في المجتمع مثل هذا الجهاز ، فيجب ان يكون له على الأعضاء الخاضعة لحكمه تأثير من هذا النوع.

والشيء الذي يقابله ذلك ، على رأي سپنسر ، هو هذا التبادل في المعلومات الذي يتمّ بلا انقطاع ، من مكان الى آخر ، حول حالة العرض والطلب ، والذي ، بالتالي ، يوقف الإنتاج او ينشطه[١٨]. ولكنه ليس في هذا شيء يمكن ان يشبه الفعل المنظم. ان نقل الخبر لا يعني توجيه الحركات. وهذه الوظيفة هي حقًا وظيفة الأعصاب الموصلة ، ولكنه ما من شيء فيها يشبه وظيفة العقد العصبية ، غير ان هذه الأخيرة هي التي تقوم بالتوجيه الذي تحدّثنا عنه. ولما كانت قائمة في مسرى الإحساسات ، فإن هذه لتستطيع بفضلها وحدها ان تنعكس في حركات. ومن المرجح جدًا ، لو أن دراستنا لهذه العقد كانت أكثر تقدمًا ، أن نجد دورها ، سواء أكانت مركزية أم غير مركزية ، يقوم على تأمين الانسجام بين الوظائف التي

---

١٨. محاولات في الأخلاق *(Essais de morale)*، ص ١٨٧.

تتحكم فيها ، ولولاها لتعرّض هذا الانسجام في كل لحظة للاضطراب ، إن كان عليه ان يختلف كلما تغيرت العناصر المؤثرة. وعلى ذلك فإن على الأعصاب الانجذابيّة الاجتماعيَّة ان لا تشتمل على نظام من طرق النقل فحسب ، بل على أجهزة تنظيم يكون في وسعها ان توقف المؤثرات او تقويها ، أو تعدّلها حسب الحاجة ، من حيث انها مكلفة بضمّ الأفعال المعوية بعضها الى بعض كما تضمّ العقدة الدماغية الأفعال الخارجية بعضها الى بعض.

وتدعو هذه المقارنة الى التفكير بأن التأثير المنظم الذي تخضع له الحياة الاقتصادية ليس الآن كما ينبغي ان يكون بصورة طبيعية. لا ريب انه ليس بمعدوم تمامًا ، وقد أتينا على إيضاح ذلك. ولكنه إما ان يكون غامضًا متناثرًا ، وإما انه يفيض مباشرة عن الدولة. ومن الصعب أن نجد في مجتمعاتنا المعاصرة مراكز تنظيم شبيهة بعقد الأعصاب الانجذابيَّة. ومن المؤكّد انه لو لم يكن لهذا الشكّ من أساس إلاّ هذا النوع من فقدان التناظر بين الفرد والمجتمع ، لما استحقّ استرعاء انتباهنا. ولكنه يجب ألا ننسى أن هذه الأجهزة المتوسطة كانت لا تزال موجودة ، حتى الى عهد قريب جدًا. انها كانت نقابات المهن. وليس علينا أن نبحث هنا في فوائدها او في محاذيرها. ان مثل هذه المناقشات قلما تكون موضوعية ، إذ اننا لا نستطيع الفصل في المشاكل المتصلة بالفائدة العملية ، إلاّ تبعًا لعواطفنا الشخصية. ولكن مجرد كون المؤسسة قد ظلت ضرورية للمجتمعات خلال قرون وقرون ، يدعو الى الظن بانه ليس من المعقول أن تجد المجتمعات نفسها فجأة بغنى عنها. لا ريب ان هذه تغيرت ، ولكن من المشروع أن نتصور عقليًا ان التغيّرات التي أصابت هذه المجتمعات لم تكن لتقتضي الحل التام لهذه المؤسسات بمقدار ما كانت تقضي تعديلاً لنظمها. وعلى كل حال ، فان المدة التي انقضت في هذه الشروط الجديدة ، ما تزال قليلة جدًا ، مما لا يتيح لنا أن نقرّر ما إذا كانت هذه الحالة سليمة ونهائية ام عرضية ومرضية. ثم ان ما نشعر به من قلق منذ ذلك الحين في هذه الدائرة من الحياة الاجتماعية ليس من شأنه ان يحملنا على

الظنّ بأن هذه الحالة سليمة. وسنرى في ما يلي من هذا الكتاب وقائع أخرى تؤكّد هذا الظن[١٩].

– ٣ –

وأخيرًا هنالك القانون الإداري. اننا نسمّي بهذا الاسم كل القواعد التي تعيِّن أولاً جملة وظائف الجهاز المركزي، وما بينها من علاقات، ثم جملة وظائف الأعضاء التابعة للجهاز السابق، وعلاقاتها بعضها ببعض وبالأولى، وبالوظائف المتناثرة في المجتمع. واذا بقينا نستنير من علم الحياة ما له من مصطلحات ملائمة، ولو أنها رمزية، فسنقول إن الحقوق الإدارية تنظّم طريقة عمل الجهاز الدماغي – الشوكي التابع للجهاز العضوي الاجتماعيّ. وهذا الجهاز هو الذي اصطلح على تسميته باسم الدولة في اللغة الدارجة.

اما ان تكون طبيعة هذا التأثير الاجتماعي الذي يعبّر عن نفسه بهذه الصورة، طبيعةً ايجابيةً، فذلك ما لم يجادل فيه أحد. والحق أن شأنه الأساسي هو في تعيين الطريقة التي يجب ان تتعاون بها الوظائف الاجتماعية الخاصة. بل انه لَيُلزم بالتعاون إلزامًا، من بعض الوجوه، إذ إنه ليس بالإمكان تأمين عمل هذه الأجهزة إلاّ بفرض ضرائب، يُلزم كل مواطن بدفعها. ولكن هذا الجهاز المنظم، على ما يرى سپنسر، سيمضي متقهقرًا كلما تميّز النموذج الصناعي من النموذج العسكري، وأخيرًا ستقتصر وظائف الدولة على مجرد الإشراف على القضاء.

غير ان الحجج التي يدعم بها هذا الرأي هزيلة جدًا. والحق ان سپنسر قد

---

١٩. أنظر الكتاب ٣، الفصل الأول – وأنظر بنوع خاص، المقدمة التي تبسطنا فيها حول هذه النقطة.

ظن ان في وسعه إنشاء هذا القانون العام للتطوّر التاريخي[٢٠] ، بالاعتماد على مجرد مقارنة بين انكلترا وفرنسا ، وبين انكلترا الأمس وانكلترا اليوم . إلاّ ان شروط البرهان ليست في علم الاجتماع غيرها في العلوم الأخرى . فالبرهان على فرضيته ، ليس في بيان انطباقها على بعض الوقائع المذكورة بالمناسبة ، بل هو في القيام بتجارب منظمة . إنه يقوم على بيان أن الحوادث التي ننشئ بينها علاقة ما ، تتفق كل الاتفاق ، او يزول طرف منها إذا زال الطرف الآخر ، او أنها تتغيّر معًا في الاتجاه ذاته ، وفي النسبة نفسها . أما ذكر أمثلة عدة تُعَرَضُ بلا نظام ، فليس ذلك مما يؤلف برهانًا .

وزد على ذلك أن هذه الأمور ، إذا نُظِرَ إليها في ذاتها ، لا تبرهن على شيء في هذا المجال ، ذلك أن كل ما تبرهن عليه هو ان مكانة الفرد تتعاظم ، وان السلطة الحكومية تتضاءل . غير أنه ليس ثمَّة أي تناقض إذا تعاظمت دائرةُ التأثيرِ الفردي ودائرةُ التأثير الحكومي في الوقت نفسه ، أي بين أن تنمو الوظائف غير الموضوعة مباشرة تحت إدارة الجهاز التنظيمي المركزي ، وان تنمو معها وظائف هذا الجهاز نفسه . وفي وسع السلطة ان تكون مُطلَقَةً وبسيطة جدًا ، في وقت واحد . انه لا شيء أقل تعقيدًا من الحكم الاستبدادي لرئيس بربري ، والوظائف التي يقوم بها بدائية وقليلة . ذلك ان الجهاز المدير للحياة الاجتماعية قد يتمثّل كل هذه الأخيرة ، إذا صحّ هذا التعبير ، من غير أن ينمو لهذا السبب ، نموًا كبيرًا ، هذا إذا كانت الحياة الاجتماعية نفسها ليست كبيرة النمو . وكل ما هنالك أن لهذا الجهاز سلطة استثنائية على بقية المجتمع ، مصدرها أنه لا شيء يستطيع الحدّ منها او كبحها . ولكنه قد يحدث أيضًا ان يتضخّم هذا الجهاز في الوقت نفسه الذي تتضخم فيه أجهزة أخرى تكون له كالمعدِّل . ويكفي لذلك أن يكون الحجم الكلي للمجتمع قد زاد في نفسه . ولا ريب ان الأثر الذي يُحدثه الجهاز المدير في هذه الشروط لا يكون عندئذ من النوع نفسه ، ولكن النقاط التي يتناولها تكون قد

٢٠. علم الاجتماع ، الجزء ٣ ، ص ٨٢٢ – ٨٣٤ .

تضاعفت ؛ وإذا أصبح هذا التأثير الآن أقلّ عنفًا ، فإنه ما يزال يفرض نفسه مثلما كان يفعل من قبل. إن مخالفات أوامر السلطة لم تعد تعتبر الآن انتهاكات للقدسيّات ، وبالتالي فإنها لم تعد تكبح بالعنف القديم نفسه. ولكن السلطة ما زالت لا تتسامح بها ، بل ان أوامرها قد تعدّدت وشملت أنواعًا أكثر اختلافًا. وعلى ذلك فإن المشكلة المطروحة ليست أن تعرف ما اذا كانت القوة الضاغطة التي يتمتّع بها الجهاز الإداري الآن قد زادت أو نقصت ، بل ما اذا كان هذا الجهاز نفسه قد زاد أو تضاءل حجمًا.

وعندما توضع المشكلة بهذه الصورة ، فإن الحلّ لا يعود موضوع شكّ. والواقع ان التاريخ يدل بانتظام على أن الحقوق الإدارية تكون أضخم حجمًا ، كلما كان النموذج الاجتماعي أرقى مستوى. وبالعكس كلما رجعنا في التاريخ الى الوراء ، كانت هذه الحقوق بسيطة جدًا ، والدولة التي ينظر إليها سپنسر على أنها المثل الأعلى ، انما هي في الحقيقة ، ذلك الشكل البدائي للدولة. والحق ان الوظائف الوحيدة التي تتعلق بها ، بصورة طبيعية ، على ما يرى الفيلسوف الانكليزي ، انما هي وظائف القضاء ووظائف الحرب ، هذا إن لم يكن بدّ من الحرب. ولكن ليس للدولة في المجتمعات البدائية إلاّ هذا الدور. لا ريب أن هذه الوظائف لا تفهم هناك كما تفهم الآن. ولكنها ليست بشيء آخر ، تبعًا لذلك. وليس كل هذا التدخل الاستبدادي الذي يلاحظه فيها سپنسر ، إلاّ طريقة من الطرق التي تُمارَس بها السلطة القضائية. وعندما تقمع الدولة العدوان على الدين ، وعلى الشكليات ، وعلى التقاليد المختلفة ، فإنها تقوم بالعمل نفسه الذي يقوم به حكامنا اليوم ، عندما يحمون حياة الأفراد او ملكياتهم. وبالعكس فإن هذه الصلاحيات تزداد عددًا وصورًا ، كلما اقتربنا من النماذج الاجتماعية العليا. وجهاز العدالة الذي كان بسيطًا جدًا في البداية ، يمضي قدمًا في طريق التنوُّع والتمايز ؛ وتتألف المحاكم المختلفة ، وتتكوَّن صورٌ من القضاء متمايزةٌ ، ويَتعيَّن الدور الخاصُ بهذه وبتلك ، كما تُعيَّن علاقاتُها. وتتركز جملة من الوظائف التي كانت غامضة متناثرة. أما أمر العناية بتربية الناشئة ، وحماية الصحة العامة ، وإدارة طرق

النقل والمواصلات ، فإنه يدخل شيئًا فشيئًا في صلاحيات الجهاز المركزي ، فيتضخم هذا تبعًا لذلك ، ويمدّ بالتدريج على كل مناطق البلاد شبكةً من الأجهزة الفرعية ، تضيق فرجاتُها كل يوم ، وتزداد تعقيدًا ، ثم تحلّ محلَّ الأجهزة المحلية السابقة أو تتمثلها . وتقوم مكاتب إحصائية غايتها تعريف الدولة بكل ما يجري في أعماق هذا الجهاز العضوي . ثمّ إن إداة العلاقات الدولية ، أعني بذلك الجهاز الدبلوماسي ، ينمو بنسب تزداد كل يوم كبرًا . وكلما تكونت مؤسسات جديدة مثل مؤسسات الاعتماد ، لها صلة بالمصلحة العامة ، بحكم مقاييسها ، وتعدَّدت الوظائف المتصلة بها ، مارست الدولة عليها تأثيرًا معدِّلاً . وأخيرًا فإن الجهاز الحربي الذي يلاحظ سپنسر آثار التراجع بادية عليه ، آخذ هو نفسه بالتوسّع والتركُّز بصورة مستمرة .

ويتضح هذا التطوُّر من خلال حوادث التاريخ ، بقوة لا نرى معها ضروريًا ان نزيد في التفصيل ، للبرهان عليه . وليقابل الإنسان بين القبائل المجردة من كل سلطة مركزية بالقبائل المركَّزة ، وهذه بالحواضر ، والحاضرة بالمجتمعات الإقطاعية ، وهذه بالمجتمعات المعاصرة ، وعندئذٍ سيتابع خطوة فخطوة ، أهم مراحل التطوُّر الذي اكتفينا بذكر اتجاهه العام . وعلى ذلك فإن من الخطإ كل الخطإ ان نعتبر المقاييس الحالية للجهاز الحكومي ، كما لو كانت حادثًا مرضيًّا ، وُجد بحكم ظروف عارضة . بل إن كل ما هنالك يدعونا إلى أن نرى فيه حادثًا طبيعيًا ، يتّصل ببنية المجتمعات العليا نفسها ، إذ إنه يتقدّم بصورة مستمرة منتظمة ، كلما اقتربت المجتمعات من هذا النموذج .

وعدا ذلك ، فإنه يمكن البرهان ، ولو بالخطوط العريضة على الأقل ، كيف أن هذا التضخُّم ينشأ عن تقدّم تقسيم العمل نفسه ، وعن التحوّل الذي يحمل المجتمعات على الانتقال من النموذج المقطعي الى النموذج المعفَّى .

وما دام كل مقطع يحيا حياته الخاصة ، فإنه يؤلّف مجتمعًا صغيرًا ، داخل المجتمع الكبير ، ويكون له ، بالتالي ، جملة أجهزته المنظمة الخاصة ، كالمجتمع الكبير تمامًا . ولكن حيوية هذه الأجهزة الصغرى متناسبة بالضرورة مع شدّة هذه

الحياة المحلية ، فلا يسعها اذن ألاّ تضعف عندما تضعف هذه الحياة نفسها . ولكننا نعرف ان هذا الضعف ينشأ مع ما يصيب التنظيم المقطعي من تضاؤل . ويغتنم الجهاز المركزي هذه الفرصة، إذ يجد أمامه مقاومة ضعيفة ، نشأت عن ضعف القوى التي كانت تضغط عليه ، فينمو ويستولي على هذه الوظائف الشبيهة بتلك التي كان يمارسها من قبل ، لاسيما وأن هذه لم تعد تجد أمامها ما يحد امتدادها . وبدلاً من أن تحتفظ هذه الأجهزة المحلية ، بفرديتها ، وتبقى متناثرة ، تأتي فتنحل في الجهاز المركزي الذي يتضخم ، تبعًا لذلك ، تضخمًا يزداد كلما ازداد المجتمع اتساعًا ، وكان الانصهار أكمل ؛ ومعنى ذلك أنه يصبح أعظم حجمًا ، كلما كانت المجتمعات من نوع أرقى .

ويتمّ وقوع هذه الحادثة طبقًا لضرورة آليَّة ، وأكثر من ذلك أنها مفيدة ، لأنها تقابل الوضع الجديد . وعندما ينتهي العهد الذي كان فيه المجتمع يتألف من تكرار مقاطع متشابهة ، يجب أن ينتهي ايضًا ذلك العهد الذي كان فيه جهاز الإدارة نفسه مؤلفًا من عناصر مقطعية مستقلة . إلاّ أننا لا نريد أن نقول إن الدولة ، في الحالة الطبيعية ، تتمثّل كل ما في المجتمع من أجهزة تنظيمية ، مهما يكن نوعها ، بل انها تتمثّل كل تلك الأجهزة المماثلة لأجهزتها ، أي تلك التي تشرف على الحياة العامة. أما الأجهزة التي تُشرِفُ على وظائف خاصة ، كالوظائف الاقتصادية ، فإنها تظلّ بعيدة عن دائرة جذبها . وربما نشأ بين هذه الوظائف تمازج مماثل ، ولكن دون أن يحدث تمازج بينها وبين جهاز الإدارة ؛ أو قل ، على الأقل ، إنها إذا خضعت لإشراف المراكز العليا ، فستظلّ مستقلة عنها . ويلاحظ ان الجملة الدماغية – الشوكية لدى ذوات الفقرات ، نامية جدًا ، ولها تأثير كبير في الأعصاب الإنجذابية ، ولكنها تترك لهذه الأخيرة قسطًا وافرًا من الاستقلال .

ومن ناحية ثانية ، ما دام المجتمع يتألف من مقاطع ، فإن ما يحدث في واحد منها قلّما يكون له صدًى في الأخرى ، اذا كان التنظيم المقطعي قويًا . ذلك ان من طبيعة النظام النخروبي أن تبقى فيها الحوادث الاجتماعية ونتائجها ، محلية . وهكذا فإنه إذا مرض فردٌ من أفراد مستعمرة پوليپية ، لم تتأثر به العناصر الأخرى . وليس

الأمر كذلك عندما يكون المجتمع مؤلّفًا من مجموعة من الأعضاء. ذلك ان ما يصيب الواحد منها، يصيب الأخرى، بحكم التعلّق المتبادل بينها. وهكذا فإن كل تغيُّر، خطير بعض الشيء، يصبح ذا أهمية عامة.

وهناك ظرفان آخران يساعدان على انقلاب التغيّر من خاص الى عام. فكلما ازداد تقسيم العمل تضاءلت الأجزاء المستقلة في أي جهاز اجتماعي. وكلما حلّت الصناعة الكبرى مكان الصناعة الصغرى تضاءل عدد المؤسسات المختلفة وازدادت اهمية كل واحدة منها، لأنها تمثّل من الكل نسبة أكبر. وعلى ذلك فإن ما يحدث فيها تكون له نتائج اجتماعية أكثر اتساعًا. فإغلاق معمل صغير لا يحدث إلاّ اضطرابًا محدودًا، لا يشعر به أحد متى تجاوزنا دائرة محدودة. أما إفلاس شركة صناعية كبرى، فإنه، على العكس، يُحدث اضطرابًا عامًا. ومن ناحية أخرى، لما كان تقدُّم تقسيم العمل يساعد على تكاثف الناس في المدن الكبرى، فإن التماسّ بين أجزاء هذا النسيج الواحد، أو هذا العضو أو هذا الجهاز، يكون أعمق، وأكبر، فتسهل بذلك حوادث العدوى. والحركة التي تنشأ في نقطة ما، تنتشر بسرعة الى النقاط الأخرى. واذا شئت التأكّد من ذلك فليس عليك إلاّ أن تلاحظ بأية سرعة ينتشر الإضراب اليوم بين أبناء المهنة الواحدة. واذا بلغ الاضطراب مثل هذا المستوى، فلا بدّ وأن يؤثّر في المراكز العليا. ذلك انها مرغمة على التدّخل، نتيجة لتأثرها بالاضطراب الحادث. وكلما كان النموذج الاجتماعي أرقى، كان هذا التدخل أوسع مدى. ولكن ذلك يقتضي أن تُنظَّم المراكز العليا تنظيمًا يناسب هذا الوضع، ويجب ان تمدَّ فروعها في كل الاتجاهات بحيث تكون على صلة مع مختلف مناطق الجهاز العضوي، وبحيث تمد رقابتها وإشرافها بشكل قوي على بعض الأعضاء التي قد يكون لفعاليتها في بعض المناسبات، آثار خطيرة جدًا. والخلاصة أنه عندما تصبح الوظائف أكبر عددًا، وأكثر تعقيدًا، فإن على العضو المكلف بها أن ينمو تبعًا لها، وكذلك أن تنمو جملة القواعد الحقوقية التي تعيّنها.

وكثيرًا ما انتقد سپنسر بأنه يناقض نفسه في نظريته ذاتها، عندما يقول ان

تطوُّر المراكز العليا يتمّ بشكل معكوس بين المجتمعات والأجهزة العضويّة. ويجيب سپنسر على هذا النقد بقوله ان هذه التغيّرات المختلفة للعضو تنشأ عن تغيّرات مقابلة لها في الوظيفة. وهو يرى أن دور الجملة الدماغية - الشوكية يقوم بالدرجة الأولى على تنظيم علاقات الفرد مع العالم الخارجي والتأليف بين الحركات، إما للقبض على الفريسة، وإما للهرب من العدو[٢١]. ولما كانت هذه الجملة أداة للهجوم والدفاع، فإنها بطبيعة الحال نامية جدًا لدى الأجهزة العضويّة الأكثر ارتقاءً، حيث تكون هذه العلاقات الخارجية هي نفسها متسعة جدًا. والأمر كذلك في المجتمعات العسكريّة التي تعيش في حالة دائمة من التعادي المزمن مع جيرانها، أما في المجتمعات الصناعية، فإن الحرب، بالعكس، هي الشواذ. أما المصالح الاجتماعية فذات طبيعة داخلية، بالدرجة الأولى. فإذا فقد جهاز الإدارة الخارجية علّة وجوده تراجع أو تقهقر بالضرورة.

غير أن هذا التعليل يقوم على خطإٍ مزدوج. وأول ما يُقال، إن لكل جهاز عضوي، سواء أكانت له غرائز مفترسة أم لم تكن، يعيش في وسطٍ، تكثر علاقاته به، كلما ازداد هو نفسه تعقيدًا. فإذا تضاءلت العلاقات العدائية تبعًا لازدياد الميول السلمية في المجتمعات، فإنه تنشأ علاقات أخرى تحلّ محلّها. ذلك أن للشعوب الصناعية في ما بينها علاقاتٍ أعظم بكثير مما كان يقوم بين الشعوب البدائية، مهما تكن عظيمة النزعات الحربية. ولا نتكلم هنا عن العلاقة التي تنشأ مباشرة بين الفرد والفرد، بل عن العلاقة التي تصل الأجسام الاجتماعية بعضها ببعض. ولكل مجتمع مصالح عامة يدافع عنها ضد غيره من المجتمعات، إن لم يكن بالسلاح، فبالمفاوضات أو الأحلاف أو بالمعاهدات، على الأقل.

وأكثر من ذلك انه ليس صحيحًا أن الدماغ لا يقوم بغير الإشراف على العلاقات الخارجية. ولا يقتصر الأمر على أنه - في ما يبدو - يقوم أحيانًا بتغيير حالة الأعضاء، بطرق داخلية محضة، بل إنه حتى عندما يعمل من الخارج تراه

---

٢١. أبحاث في الأخلاق، ص ١٧٩ (*Essais de morale*).

يؤثر في الداخل. والحقّ ان الأحشاء العميقة جدًا لا يمكن ان تَعمل، إلاّ بالاعتماد على مواد تأتي من الخارج، ولما كان الدماغ يتحكّم بالأحشاء تحكمًا مطلقًا، فإن له، تبعًا لذلك، أثرًا دائمًا على الجهاز العضوي بجملته. ويقولون ان المعدة لا تعمل تحت إمرته، ولكن وجود الأغذية كافٍ لإثارة الحركات المعدية، ثم إن الأغذية لم توجد، إلاّ لأن الدماغ أراد وجودها، وهو الذي عيّنها كمًا وكيفًا. وليس الدماغ هو الذي يُشرف على حركات القلب، ولكنه يستطيع، بمعالجة خاصة، ان يؤخّرها أو يُسرعها. وليس هنالك من نسيج إلاّ ويخضع لأحد النظم التي يفرضها. وكلما كان الحيوان من نموذج أرقى كانت سلطة الدماغ عليه أشد وأقوى. ذلك أن دوره الحق، في الواقع، ليس هو مجرد الإشراف على العلاقات مع العالم الخارجي فحسب، بل الإشراف على الحياة بمجموعها أيضًا. ويزداد تعقيد هذه الوظيفة كلما كانت الحياة أغنى وأكثر تركيزًا؛ والأمر كذلك في المجتمعات. ولا تعود ضخامة الجهاز الحكومي، الكبيرة أو الصغيرة الى ما لدى الشعوب من نزعات سلمية، قوية أو ضئيلة، بل هو يكبر بنسبة ما تشتمل المجتمعات، بحكم تقدّم تقسيم العمل، على عدد أكبر من الأعضاء المختلفة الوثيقة الاتصال في ما بينها.

— ٤ —

وتلخص القضايا التالية هذا القسم الأول من دراستنا:

ان الحياة الاجتماعية تنشأ عن أصل مزدوج، هو تشابه الوجدانات وتقسيم العمل الاجتماعي. والفرد متبيّئٌ اجتماعيًا، في الحالة الأولى، لأنه ينصهر هو وأقرانه في النموذج الاجتماعي نفسه، إذ ليس له من شخصية خاصة به. اما في الحالة الثانية فإنه — على كونه ذا سمة وفعالية شخصيتين تميّزانه من غيره — متعلّق بالآخرين بنسبة تميّزه عنهم، وبالتالي عن المجتمع الذي ينشأ عن اتحادهم.

وتشابه الوجدانات ينشئ قواعد حقوقية تَفرِضُ على كل الناس تحت طائلة التدابير القامعة – معتقداتٍ وتقاليد متماثلة. وكلما ازداد التشابه اختلطت الحياة الاجتماعية بالحياة الدينية، واقتربت المؤسسات الاقتصادية من الشيوعية.

اما تقسيم العمل فينشئ قواعد حقوقية تُعيِّن طبيعة الوظائف المنقسمة، وما بينها من علاقات، ولكن مخالفة هذه القواعد لا تؤدي إلاّ الى تدابير معوِّضة ليس لها مسحة تكفيرية.

ولكلّ فئة من هذه القواعد الحقوقية بطانة تقابلها من القواعد الخلقية الخالصة. وكلما تعاظم قانون الجزاء، اتّسع إطار الأخلاق العامة، أي ان هنالك طائفة كبيرة من العادات الجمعية الموضوعة تحت حماية الرأي العام. وكلّما تضخّم القانون المعوِّض، انفردت كل مهنة بأخلاقها المسلكية. ثم انه ينشأ داخل كل فئة من العمال، رأيٌ عام، يشيع بين كل أفراد هذه المجموعة وهو يفرض عليهم طاعته دون أن يتسلّح بأي مؤيّد مشروع. وهنالك أخلاق وعادات مشتركة لكلّ فئة من فئات الموظفين، فلا يستطيع أحدهم الخروج عليها من غير أن يتعرّض للوم نقابته[٢٢]. ومع ذلك فإن هذه الأخلاق تتميّز من الأخلاق السابقة بفروق شبيهة بتلك التي تفصل بين نوعي القوانين اللذين يقابلانها. والواقع انها تقوم في منطقة محدودة من المجتمع. وفوق ذلك، فإنّ ما للمؤيدات المتصلة بها من صفة قامعة هو أقل عنفاً. وتثير الأخطاء المسلكية موجة استنكار أضعف من تلك التي يُثيرها الخروج على الأخلاق العامة.

ومع ذلك، فإن قواعد الأخلاق والحقوق المسلكية قواعد أمرية كغيرها. فهي ترغم الفرد على العمل طبقاً لغايات ليست ذاتية له، وعلى التساهل وقبول المصالحات، ورعاية مصالح تتجاوز حدود مصالحه الخاصة. وعلى ذلك فإن المجتمع، حتى اذا كان يقوم على أكمل صور تقسيم العمل، لا ينحلّ الى غبار من

---

٢٢. يظهر هذا اللوم، ككل عقاب أخلاقي، في مظاهر خارجية (كالعقوبات التأديبية، وطرد المستخدمين وانقطاع الصلات، الخ).

الذرات المتجمعة بعضها فوق بعض ، من غير أن تقوم بينها إلاّ علاقات خارجية موقتة . بل ان الأعضاء فيه متّحدون بعلاقات تمتدّ الى ما وراء اللحظات التي تتمّ خلالها المبادلة . وكل وظيفة من الوظائف التي يقوم بها ذاتُ علاقة دائمة بغيرها ، وتؤلّف معها نظامًا متآزرًا . وتبعًا لذلك فإنه تنشأ عن طبيعة العمل المنتخَب بعضُ الواجبات الدائمة . إن قيامنا بهذه الوظيفة المنزلية أو الاجتماعية أو تلك ، يدخلنا في شبكة من الملزمات لا حقّ لنا في التحرُّر منها . وهنالك ، بوجه خاص ، جهاز يتزايد تعلقنا به دومًا ، هو الدولة . ذلك أن النقاط التي تصلنا به آخذة دومًا بالتكاثر ، وكذلك تتكاثر المناسبات التي من واجبه فيها أن يذكرنا بواجب التضامن المشترك .

وهكذا فإن الغيرية ليست معدة ، على ما يريد سپنسر ، لأن تصبح نوعًا من الزينة السارة في حياتنا الاجتماعية . بل إنها ستكون دومًا قاعدتها الأساسية . وكيف نستطيع ، في الواقع ، أن نستغني عنها يومًا ما؟ ان الناس لا يستطيعون الحياة مجتمعين من غير ان يتفاهموا ، وبالتالي ، من غير ان يقوموا تجاه بعضهم البعض بتضحيات متقابلة ، أو من غير أن يرتبط بعضهم ببعض بصورة قوية مستمرّة . وكل مجتمع هو مجتمع أخلاقي . وتبدو هذه الصفة ، من بعض النواحي ، أعظم بروزًا في المجتمعات المنظمة . ولما كان الفرد لا يكتفي بنفسه ، فإنه ، من المجتمع ، يتلقّى كل ما هو بحاجة إليه ، وهو إنما يعمل من أجلها . وهكذا يتكوَّن لدى الفرد شعورٌ قوي بحالة التبعيّة التي هو فيها ، فيتعوّد ان يقدّر نفسه حقّ قدرها ، أي أنه لا ينظر إليها إلاّ كجزء من كل ، وكعضو في جهاز . وليس شأن هذه المشاعر أن تحمل على التضحيات اليومية التي تؤمّن النمو المتّسق للحياة الاجتماعية اليومية فحسب ، بل إن من طبيعتها أيضًا أن تَحمِلَ ، في بعض المناسبات ، على أعمالٍ يبرزُ فيها نكران الذات التام ، والإخلاص الذي ليس وراءه منفعة . وكذلك فإن المجتمع يتعلّم ، بدوره ، ألا ينظر الى الأعضاء الذين يؤلّفونه ، كمجرد أدوات له عليها حقوق ، بل كمجموعة أفراد متعاونين لا يستطيع الاستغناء عنهم ، ولهم عليه واجبات . فمن الخطإ إذن ان نقيم تعارضًا بين المجتمع المشتقّ من وحدة

المعتقدات ، وبين المجتمع الذي يقوم على التعاون ، وأن نقصر الصفة الخلقيّة على الأول ، ولا نرى في الثاني إلاّ تجمعًا اقتصاديًا . والحقيقة أن للتعاون ، هو الآخر أيضًا ، أخلاقه الذاتية . وكل ما يمكن أن يقال الآن ، على نحو ما سنراه في بقية هذا الكتاب ، بصورة أفضل ، هو أن هذه الأخلاق ، في مجتمعاتنا الحالية لم تتطوّر بعد كل التطوّر الذي نجده منذ الآن ضروريًا .

ولكن هذه الأخلاق ليست من النوع نفسه الذي نعرفه للأخلاق الأولى . ان هذه ليست بقوية إلاّ عندما يكون الفرد ضعيفًا . ولما كانت تقوم على قواعد يتبعها كل الناس ، دون تمييز ، فإنها تستمدّ من هذا الانقياد الشامل الرتيب سلطة تحيلها الى شيء أعلى من الإنسان ، وتخرجها كثيرًا أو قليلاً عن دائرة النقاش ، أما الأخرى فإنها ، على العكس ، تنمو بمقدار ما يشتدّ ساعد الشخصية الفردية . ومهما يكن حظها من التنظيم كوظيفة ، فإنها تترك دومًا مجالاً واسعًا لمبادهة كل فرد . بل ان كثيرًا من الواجبات ذات المؤيدات المنظمة ، تستمدّ أصولها من اختيار إراديّ . إننا نحن الذين نختار مهنتنا وبعض واجباتنا المنزلية . ولا ريب ، انه متى خرج عزمنا من داخل أنفسنا وعبّر عن نفسه ، خارجيًّا ، بنتائج اجتماعية ، فقد أصبحنا مرتبطين به ، وهنالك واجبات تفرض نفسها علينا ، من غير ان نريدها إرادة صريحة . ومع ذلك فإنها نشأت عن فعلنا الإرادي . وأخيرًا ، لما كانت قواعد السلوك هذه لا تتّصل بشروط الحياة المشتركة ، بل تتّصل بمختلف صور الفعالية المهنية ، فإنّ صفتها الزمنية ، بحكم ذلك ، أبرز وأظهر ، ان صحّ هذا التعبير ، ومع ان هذه الصفة الزمنية لا تجرّدها من قوّتها الإرغامية ، فإنها مع ذلك تدعها أقرب الى عمل البشر .

وعلى ذلك فإن هنالك تيّارَين كبيرين في الحياة الاجتماعية ، تقابلهما بنيتان اجتماعيتان لا تقلاّن عنهما اختلافًا .

ونلاحظ بين هذين التيّارين ، ان التيّار الذي يستمدّ أصله من المشابهات الاجتماعية ، يكون في أول الأمر وحيدًا لا مزاحم له . إنه ، في هذه اللحظة يختلط بحياة المجتمع نفسها ، ثم إنه بالتدريج يعود الى مجرى مقدَّر له ويتضاءل ،

على حين ان التيَّار الثاني يمضي متزايدًا دومًا. وكذلك فإن البنية المقطعية ما تنفك تتضاءل لحساب الأخرى، ولكن من غير ان يقدَّر لها الزوال التام أبدًا.

وها نحن قد قرّرنا حقيقية هذه العلاقة القائمة على التغيّر العكسي. وسيجد القارئ أسبابها في الكتاب التالي.



الكتاب الثاني
الأسباب والشروط

الفصل الأول

تقدُّم تقسيم العمل وتقدُّم السعادة

ما هي الأسباب التي ساعدت على تقدُّم تقسيم العمل؟

لا ريب أنه ليس هنالك مجال للعثور على صيغة وحيدة تفسّر لنا كل الصور التي يتّخذها تقسيم العمل. إنه لا وجود لصيغة من هذا النوع. وتتعلق كلّ حالة خاصة بأسباب خاصة لا يمكن تعيينها إلاّ ببحث خاص. ولكن المشكلة التي نعالجها أضيق من هذا. ولئن غضضنا النظر عن الأشكال المختلفة التي يتّخذها تقسيم العمل، تبعًا لشروط المكان والزمان، فإنه يبقى هذا الشيء العام الذي نلاحظ معه أن تقسيم العمل يتقدّم بانتظام، كلما تقدّمت الأيام، ويتعلّق هذا الأمر بالتأكيد بجملة من الأسباب الثابتة. ونريد الآن البحث عنها.

ولا يمكن أن يقوم هذا السبب على تصوُّر مسبق للآثار التي يُحدثها تقسيم العمل، بمساعدته على حفظ توازن المجتمعات. إن ذلك الأثر أبعد من أن يستطيع كلّ الناس فهمه، وأكثر العقول تظلّ عنه ذاهلة كلّ الذهول. وعلى كلّ حال فإنه لا يكاد يصبح محسوسًا إلاّ عندما يكون تقسيم العمل قد تقدّم تقدُّمًا كبيرًا.

وترى أكثر النظريات شيوعًا أنه لا يمكن أن ينشأ إلاّ عن رغبة الإنسان في أن يزيد سعادته باستمرار. ومن المعروف، فعلاً، أنه كلما ازداد العمل انقسامًا، ازداد الإيراد ارتفاعًا، وكثرت الموارد التي يضعها بين أيدينا، فضلاً عن انها تصبح من نوعية أفضل. أما العِلم فإنه يتمّ عندئذٍ بصورة أحسن وأسرع وتزداد

الأعمال الفنية كمًا وكيفًا، ويرتفع إنتاج الصناعة، ويتحسّن. والإنسان بحاجة إلى كلّ هذه الأشياء، فكلّما زاد ما يملكه منها، ازداد سعادةً، وازداد بالتالي اندفاعًا الى البحث عنها.

فإذا قُبل هذا كلُه، سَهُل تفسيرُ الانتظام الذي يتمّ به تقدُّم تقسيم العمل، ويكفي، كما يقولون، أن تساعد بعض الظروف التي يسهل تخيُّلها، على جعل الناس يفطنون لبعض هذه الفوائد، حتى يحاولوا أن يطوّروا تقسيم العمل، أكثر فأكثر، لكي يفيدوا منه أكبر فائدة ممكنة. وعلى ذلك فإن تقدُّم تقسيم العمل مرهون حصرًا بأسباب فردية ونفسية. وليس من الضروري، في إنشاء نظرية عنه، ان نلاحظ المجتمعات وبنيتها. إن أبسط الغرائز وأكثرها عمقًا في قلب الإنسان، تكفي لتفسير هذا الحادث. فحاجة الإنسان إلى السعادة هي التي تدفع به الى التخصّص المتزايد. ولا ريب انه لما كان كلّ تخصّص يقتضي وجود جماعة من الأفراد، وتعاونهم، فإنه لا يكون ممكنًا من غير وجود المجتمع، ولكن بدلاً من أن يكون المجتمع هو السبب الفاعل فيه، فإنه ليس إلاّ وسيلة ضرورية لتنظيم العمل المقسَّم. [أن المجتمع أقرب الى ان يكون نتيجةً او أثرًا لتقسيم العمل منه الى ان يكون سببًا له. أَوَلا يكرّرون بلا انقطاع قولهم بأن الحاجة الى التعاون هي التي أنشأت المجتمعات؟] وعلى ذلك فإن هذه تكون قد تكوّنت لكي يمكن تقسيم العمل، لا إن هذا قد تمّ، نتيجةً لأسبابٍ إجتماعية.

إن هذا التعليل أمرٌ تقليدي في الاقتصاد السياسي. وهو يبدو من البساطة والوضوح بالدرجة التي نرى معها جمهورًا من المفكّرين يقبلونه بصورة لا شعورية، فيفسد عليهم آراءهم. ولهذا كان من الضروري أن نبحث فيه قبل كل شيء.

— ١ —

إنه لشيء أضعف برهانًا من الموضوعة المزعومة التي يستند إليها هذا التعليل. والحقّ انه لا يمكن ان نُعيِّن أي حدّ معقول لقدرة العمل المنتجة. لا ريبَ انها

تتعلّق بحالة التقنـة ، ورؤوس الأموال ، الخ . ولكن هذه العوائق ليست إلاّ عوائق موقتة ، كما تثبت التجربة . وكل جيل يبعد الحدّ الذي وقف عنده الجيل السابق . وحتى اذا كان عليه ان يبلغ يومًا ما حدًا أعلى لا يمكن تجاوزه – وذلك مجرد فرضية – فإن من المؤكد على الأقل ، انه خلّف وراءه حتى اليوم تطورًا ضخمًا . فإذا صحّ ، كما يزعمون ، ان السعادة تتعاظم بانتظام أثر هذا التطوّر ، فإنه كان يجب أن تصبح الآن لا متناهية ، أو أن يكون التعاظم الذي بلغت إليه متناسبًا مع الذي بلغت إليه من قبل . واذا كانت هذه السعادة تزداد كلما أصبحت المثيرات الملائمة أكثر عددًا وأكبر شدّة ، فإن من الطبيعي ان يحاول الإنسان زيادة الإنتاج ليزداد تنعّمه به . ولكن قدرتنا على السعادة هي في الحقيقة محدودة جدًا .

والواقع ان اللذة – على ما هو مقبول اليوم بصورة عامة – لا ترافق حالات الشعور المفرطة الشدّة ، ولا تلك الحالات المفرطة الضعف . ويحدث الألم عندما يكون النشاط الوظيفي غير كافٍ ، ولكن النشاط المفرط يؤدي الى النتائج ذاتها[١] . ومن علماء الفيزيولوجيا من يحسب ان الألم متّصل باهتزاز عصبي مفرط الشدّة[٢] . وعلى ذلك فإن اللذة تقوم بين هذين الحدّين . وعدا ذلك فإنّ هذا القول هو مجرد نتيجة لقانون ڤيبر وفخنر . ولئن كانت الصيغة الرياضيّة التي وضعها هذان المجرِّبان ، عرضة للنقد ، فإن هنالك ، على الأقل ، نقطةً أبعداها عن كلّ شك ، وهي أن تغيّرات الشدّة التي يمكن أن يمرّ بها إحساسٌ ما ، تقوم دومًا بين حدّين . فإذا كان المؤثّر مفرط الضعف ، لا يكون محسوسًا ، ولكنه اذا تجاوز درجة ما ، فالزيادات التي يتلقاها تتضاءل أثرًا بالتدريج ، حتى يتلاشى تمامًا إدراكنا لها . غير ان هذا القانون يصحّ أيضًا على صفة الإحساس الأخرى التي تُسمّى باللذة . ولقد قرّرت للذة وللألم قبل ان تقرّر لعناصر الإحساس الأخرى بمدة طويلة . فلقد طبقها برنوللي (Bernoulli) مباشرةً على أكثر العواطف تعقيدًا ، وفهمها

---

١. سپنسر ، علم النفس ، ١ ، ٢٨٣ – وندت ، السيكولوجيا الفيزيولوجية ، ١ ، الفصل ١٠ ، الفقرة ١ (Wundt, *Psychologie physiologique*).

٢. ريشيه (Richet) . أنظر مقالة ، «الألم» في المعجم الموسوعي للعلوم الطبية .

لابلاس (Laplace) كذلك، في الاتجاه نفسه، وأسبغ عليها صورة علاقة بين السعادة الجسمية (Physique) والسعادة المعنوية. وعلى ذلك فإن مجال التغيّرات التي تجتازها شدة اللذة الواحدة، مجال محدود حقًا.

وهنالك ما هو أكثر من ذلك. لئن كانت الحالات الوجدانية المعتدلة الشدة حالات تنتج عنها لذّة بوجه عام، فإنها لا تتوافر فيها جميعًا ذات الشروط الملائمة لإحداث اللذة. فحوالى الحد الأدنى تكون التغيّرات التي يمر بها النشاط المحدث للذة، أضعفَ من حيث قيمتها المطلقة من أن تكفي لإحداث مشاعر لذةٍ قوية. وبالعكس، عندما يقترب النشاط، من نقطة اللامبالاة، أي من حدّه الأعلى، تكون الزيادات التي يتلقاها ذات قيمة نسبية ضعيفة جدًا. ان الرجل الذي يملك رأس مال ضعيف، لا يستطيع أن يزيده بسهولة، بنسب تكفي لتغيير وضعه بشكل ظاهر. ولهذا السبب كان الفرح الذي يرافق أول توفيراته قليلاً جدًا، إذ إنها أضعف من أن تكفي لتحسين الوضع. والفوائد التافهة التي تنشأ عنها لا تعادل أنواع الحرمان التي اقتضتها. وكذلك فإن الانسان المفرط الثروة لا يجد لذة كبيرة إلاّ في الأرباح الهائلة، ذلك انه يقدر قيمتها تبعًا لما يملكه من قبل. وليس الأمر كذلك في الثروات المتوسطة. فهنا يساعد الكبر المطلق والكبر النسبي للتغيّرات على توفير أحسن الشروط لحدوث اللذة، وذلك لأنهما يصبحان هامَّين بسهولة، ومع ذلك فإنه ليس من الضروري أن يكونا هائلين لكي يقدّرا حقّ التقدير. وذلك ان نقطة الاستناد التي يُعتمدُ عليها في قياسها ليست من الارتفاع بالدرجة التي ينشأ عنها نقص في التقدير. وعلى ذلك فإن شدّة المؤثر الذي تنجم عنه اللذة لا يمكن ان تزيد بشكل مناسب إلاّ ضمن حدود أكثر تقاربًا مما قلنا أول الأمر، إذ إنها لا تُحدِثُ كلَ أثرها إلاّ في حدود المسافة التي عقد عليها الجزء المتوسط من النشاط الملذّ. اما ما قبل ذلك وما بعده، فإن اللذة لا تزال موجودة، غير انها لا تتناسب مع السبب الذي يحدثها، على حين أن أقل التموّجات التي تتمّ داخل المنطقة المعتدلة، تلقى ما ينبغي من التقدير والاستحسان. انه لا شيء يضيع أو يتبدّد من

طاقة المؤثر ، التي تتحوّل كلها الى لذة[٣].

وما قلناه عن شدّة كل مؤثر يمكن ان يُقال من جديد حول عدد المؤثرات. إنها لا تعود تحدث لذّة اذا هي كانت مفرطة جدًا او ضئيلة العدد ، كما هي الحال عندما تتجاوز درجة معينة من الشدة او عندما لا تبلغ هذه الدرجة. ولئن كان الاختيار قد علم الناس ان يروا شرط السعادة في «الخمول المذهَّب» (aurea mediocritas) فلم يكن عن عبث.

وعلى ذلك فإنه إذا كان تقسيم العمل لم يتقدّم فعلاً إلاّ من أجل تنمية سعادتنا ، فإنه يجب أن يكون قد مضى وقت طويل على بلوغها حدّها الأعلى ، هي والمدنية التي تنشأ عنها ، وبالتالي على توقفهما عن التقدّم. إذ ليس من الضروري ان نضاعف عدد المؤثرات المختلفة الى اللانهاية ، لكي نوفر للإنسان القدرة على أن يعيش هذه الحياة المتواضعة ، التي تبدو كأحسن شرط من شروط اللذة. بل انه كان يكفي بعض التطوّر المتواضع لكي يضمن للأفراد ، جملة المتع التي يستطيعون تذوّقها. ان الانسانية تكون قد وصلت بسرعة الى حالة مستقرّة لا تستطيع الخروج منها. وهذا ما حدث للحيوانات. ان أكثرها لم تعد تتغيّر منذ قرون ، لأنها بلغت هذا الوضع المتوازن.

وهنالك اعتبارات أخرى تؤدي الى مثل هذه النتيجة.

إنه لا يمكن القول ، بصورة مطلقة ، ان كل حالة لذيذة هي شيء نافع ، وان اللذة والمنفعة تتغيران دومًا باتجاه واحد ، وبالنسبة نفسها. ومع ذلك فإن الجهاز العضوي الذي لا يتلذذ ، من حيث المبدأ ، إلاّ بأشياء تؤذيه ، لا يستطيع ، طبعًا ، ان يبقى حيًا. ولذلك فإن في وسعنا ان نقبل كحقيقة عامة جدًا ، ان اللذة ليست متصلة بالحالات الضارة ، أي ان السعادة ، بوجهٍ عام ، تتطابق مع آلة الصحة. والكائنات المصابة ببعض التفسخ الفيزيولوجي او النفسي هي الوحيدة التي تجد المتعة في الحالات المرضية. ولكن الصحة تقوم على نشاط متوسط. والواقع انها

٣. أنظر وندت ، المصدر نفسه.

تقتضي نموًّا منسجمًا لكل الوظائف ، ولا يمكن ان تنمو الوظائف بصورة منسجمة إلاّ بشرط ان يعدل بعضها بعضًا أي أن يُوقف بعضُها بعضًا وراء بعض الحدود ، حتى إذا تُخُطِيت هذه بدأ المرض وانقطعت اللذة. اما ان تنمو كلّ الوظائف معًا ، فليس ذلك بمتاحٍ لأيّ كائنٍ إلاّ بنسبة جدّ ضعيفة تُعينها الحالة الولادية للفرد.

وبهذه الصورة نستطيع أن نفهم ما هو الشيء الذي يحدّ من السعادة الإنسانية. إنه هو بنية الإنسان نفسه ، في كل لحظة من لحظات التاريخ. وهنالك – إذا نظرت الى مزاج الإنسان ، ودرجة التطوّر الجسمي والمعنوي التي وصل إليها – حدٌّ أعلى من السعادة ، كالحدّ الأعلى من النشاط ، لا يستطيع ان يتخطّاه. وليس لهذا القول من يُمَاري فيه ما دام الأمر لا يتعلّق إلاّ بالجهاز العضوي ، فما من إنسان إلاّ ويعترف بأن حاجات الجسد محدودة. وان اللذة الجسمية ، بالتالي لا يمكن أن تتضاعف الى اللانهاية ، غير انه قيل بأن الوظائف الروحية مستثناة من ذلك. «فليس هنالك ألم يكبت او يقمع أقوى اندفاعات الإخلاص والرحمة ، والبحث العنيف المتحمّس عن الحق والجمال. ان الانسان ليسدّ جوعه بقدر معين من الغذاء ، ولكنه لا يروي ظمأ عقله بكمية معينة من المعرفة»[٤].

إن هذا يعني أننا ننسى أن الوجدان ، كالجهاز العضويّ ، نظام من الوظائف التي تتوازن ، وانه فوق ذلك ، متّصل بأساس عضوي يتعلق به وبالحالة التي يكون فيها. ويُقال ان هنالك درجة من الضياء لا تستطيع العيون احتمالها ، ولكنه ليس هنالك درجة من الضياء للعقل. ومع ذلك فإن العلم الكثير لا يمكن ان يُبلَغ إلاّ بنموٍّ مفرط للمراكز الدماغية العليا ، ولا يتمّ مثل هذا النموّ ، من غير أن ترافقه اضطرابات مؤلمة. وعلى ذلك فإن هنا حدًا أَقصى لا يمكن أن يتخطى بغير مغبّة ، ولما كان هذا الحدّ يتغيَّر تبعًا لنموّ الدماغ المتوسط ، فلا بدّ وان يكون متدنيًا جدًّا في

---

٤. رابيه ، دروس الفلسفة ، ١ ، ٤٧٩ (Rabier, *Leçons de philosophie*).

بداية الوجود الإنساني . وبالتالي فإن هذا الحدّ كان يمكن ان يبلغ بسرعة . وأكثر من ذلك أن العقل ليس إلاّ إحدى ملكاتنا . وعلى ذلك فإنه لا يمكن ان ينمو إلى أكثر من حدّ معيّن ، إلاّ على حساب الملكات العملية ، بإفساده العواطف والمعتقدات ، والعادات التي نعيش منها ، ولا يتمّ انقطاع هذا التوازن من غير أن يصاب بشيء من عدم الارتياح والقلق . ويجد أشياع أحطّ الديانات في ما يتعلمونه من فلسفة كونية بدائية متعةً نوشك أن نحرمهم إياها ، دون أي تعويض ، اذا نحن استطعنا ان ندخل اليهم فجأة ، جملة نظرياتنا العلمية ، مهما يكن تفوقها على فلسفتهم واضحًا . وهنالك ، في كل لحظة من لحظات التاريخ ، وفي شعور كل فرد ، حيِّزٌ محدود للأفكار الواضحة ، والآراء المعقولة ، أو باختصار القول ، للعلم ، ولا يمكن ان يمتدّ هذا الحيِّز ، بصورة طبيعية ، الى ما وراء ذلك .

والأمر كذلك في ما يتعلّق بالأخلاق . فلكل شعب أخلاقه التي تتعين وفقًا للشروط التي يحيا فيها . فلا يمكن اذن ان نطبعه على أخلاق أخرى ، مهما كان سموّها ، من غير أن نفسد عليه أمره ، ولا بدّ للأفراد من ان يشعروا بألم مثل هذه الاضطرابات . ولكن ألا تشتمل أخلاق كل مجتمع ، منظورًا اليها في ذاتها ، على نموّ غير محدود للفضائل التي تدعو اليها ؟ والجواب حتمًا ، كلا . ان العمل بشكل أخلاقي هو القيام بالواجب ، وكل واجب محدود ، وهو محدود بالواجبات الأخرى ، وليس في وسعنا أن نهب أنفسنا للآخرين تمامًا ، من غير أن نضحّي بأنفسنا ، ولا يمكن أن ننمّي شخصيتنا ، بشكل مفرط ، من غير ان ننحدر الى الأنانية . ومن ناحية أخرى ، فإن جملة واجباتنا ، هي بذاتها شيء تحدّ منه ضرورات طبيعتنا الأخرى . واذا كان ضروريًا أن تكون بعض صور السلوك خاضعة لهذا التنظيم الأمري الذي يميّز الحياة الأخلاقية ، فإن هنالك ، على العكس ، صورًا أخرى تستعصي على هذا التنظيم ، وهي مع ذلك أمور أساسية . وليس في وسع الأخلاق أن تسيطر بأكثر مما ينبغي على الوظائف الصناعية ، او التجارية ، الخ ... من غير أن تشلّها ، وهي مع ذلك وظائف حيوية ، وعلى هذا فإن اعتبار الثروة كشيء غير أخلاقي ليس بخطإٍ أقل شؤمًا من اعتبار الثروة كالخير

الأعلى. وعلى هذا فإنه قد توجد مبالغات أخلاقية، تكون الأخلاق أول من يتألم منها؛ إذ لما كان من الموضوع الأول لهذه الأخلاق هو أن تنظم حياتنا الدنيوية، فليس في وسعها ان تزهد فيها من غير ان تُنضِب هي نفسُها المادَة التي تقوم أو تنطبق عليها.

صحيح ان النشاط الجمالي الخلقيّ يبدو متحررًا من كل تقييد ومن كل تحديد، لأنه غير منظّم. ولكنه في الحقيقة محاط إحاطة ضيقة بالنشاط الخلقي المحض، اذ هو لا يَستطيع ان يتجاوز حدًّا ما، إلاّ على حساب السلوك الخلقيّ نفسه. واذا نحن أنفقنا شيئًا كثيرًا من طاقاتنا في سبيل الكمالي، فإنه لا يبقى منها ما يكفي للضروري. وعندما نفسح للشيء الخيالي مجالاً كبيرًا جدًا في الأخلاق، فإن المهمات الإلزامية تبقى بالضرورة مهملة. ويبدو كلّ نظام شيئًا عسير الاحتمال عندما نفرط في التعوّد على العمل من غير أية قاعدة سوى تلك التي ننشئها لأنفسنا. وكثيرًا ما يؤدي الإفراط في المثالية والسموّ الخلقي الى إفقاد الانسان حسن القيام بالواجبات اليومية.

ويمكن ان نقول مثل ذلك عن كل نشاط جماليّ بصورة عامة؛ انه لا يكون سليمًا إلاّ اذا كان معتدلاً. ذلك ان الحاجة الى اللعب، والى بذل النشاط من غير هدف، ولمجرّد اللذة ببذله، لا يمكن ان تنمو الى ما وراء حد معيَّن، من غير أن يذهل الانسان عن الحياة الجدية. وما الإفراط في الحساسية الفنية إلاّ حادثة مرضية، ان هي تعمّمت كانت خطرًا على المجتمع. غير أن الحدّ الذي يبدأ بعده الافراط، شيء يختلف تبعًا للشعوب او للأوساط الاجتماعية، وكلما تدنّت ثقافة المجتمع او الوسط الاجتماعي هبط هذا الحدّ وضاق. والفلاح المنسجم مع شروط وجوده يظلّ او يجب ان يظلّ مغلق القلب عن اللذات الجمالية المألوفة لدى المتعلّم، والأمر كذلك في الرجل المتوحّش بالنسبة الى الرجل المتمدن.

واذا كان الأمر كذلك في الترف العقلي فمن باب أَولى ان يكون كذلك في الترف المادي. وعلى ذلك فإن هنالك قوّة طبيعية لحاجاتنا كلها، العقلية منها والخلقية والجسمية، لا يمكن ان نتخطّاها. وفي كل لحظة من لحظات التاريخ،

يكون ظمأُنا الى العلم ، والفن ، والراحة ، شيئًا معيَّنًا ، كشهواتنا نفسها ، وكل ما يتجاوز هذا الحدّ نقابله باللامبالاة ، أو نتألم منه . وهذا هو الذي كثيرًا ما ننساه عندما نقارن سعادتنا بسعادة أجدادنا . فنحن نفكر ، كما لو أن كل متعنا كانت متعًا لهم ، وعندما نذكر كل ما تقدّمه لنا المدنية ، من ألوان الترف ، نكون محمولين على أن نرثي لحالهم . وننسى انهم لم يكونوا مؤهّلين للاستمتاع بها . ولئن فرضوا على أنفسهم كل هذا العذاب ، لكي يزيدوا القدرة الانتاجية ، فما كان ذلك من أجل كسب متع لم يكن لها في نظرهم من قيمة . لقد كان تقديرها حقّ قدرها يقتضي منهم كسب عادات وأذواقًا لم يألفوها ، أي أنه كان عليهم أن يغيّروا طبيعتهم .

وهذا في الواقع ما فعلوه ، كما يدلّ على ذلك تاريخ التطوّرات التي مرّت بها الانسانية ، لقد كان يجب إذن ، لكي تستطيع الحاجة إلى سعادة أكبر أن تعلّل تطوّر تقسيم العمل ، أن تكون هي سبب التغيّرات التي تتعاقب بالتدريج ، في الطبيعة الانسانية ، وان يكون الناس قد تغيّروا لكي يصبحوا أعظم سعادة .

ولكن ، على فرض ، أنه كان لهذه التحوّلات مثل هذه النتيجة ، فإن من المستحيل أن تكون قد تمّت من أجل هذه الغاية ، وبالتالي فإنها تعود حتمًا الى سبب آخر .

والواقع ان تغيّر شروط الحياة ، سواء أكان مفاجئًا ام معدًا ، ينشئ دومًا أزمة مؤلمة ، لأنه تعهد غرائز مكتسبة تقاومه . فالماضي كله يجرّنا الى الوراء ، حتى عندما تكون هنالك مطامع جميلة جدًا تغرينا بالتقدّم الى الأمام . وانها لعملية شاقة دومًا ، ان نحاول اقتلاع عادات ساعد الزمن على إرساخ جذورها في أنفسنا . ومن الممكن أن يكون حظ الحياة المدنية من السعادة أكبر من حظّ الحياة البدوية . ولكن عندما يكون الناس ، منذ قرون كثيرة ، لم يألفوا غير هذه الحياة الأخيرة ، فإنه لا يسهل عليهم ان يتحرّروا منها . وعلى ذلك ، فإنه عندما تكون هذه التغيّرات على شيء من العمق ، فإن الحياة الفردية لا تكفي لإنجازها . إن جهد الجيل الواحد لا يكفي لاقتلاع أثر الأجيال العديدة ، ولخلق إنسان جديد مكان

الإنسان القديم. وليس العمل، في مجتمعاتنا الحالية بنافع فحسب، بل هو ضروري أيضًا. بذلك يشعر الناس جميعًا، ومنذ زمن طويل كانت هذه الضرورة واضحة لهم. ومع ذلك فإنهم لا يزالون قلائل نسبيًا، هؤلاء الذين يجدون متعهم في عمل منتظم مستمرّ، وأكثرهم يعتبرونه عبودية لا تحتمل. إن فراغ الأزمنة القديمة لم يضع بعد إغراءاته القديمة. وعلى ذلك فإن هذه الاستحالات تكلف جهدًا شاقًا، خلال زمن طويل، قبل ان تنتج شيئًا ذا بال. والأجيال التي تُدشن بدء العمل فيها، ليست هي التي تقطف ثمراتها، ان كان لها من ثمرة، وذلك لان هذه الثمرات لا تنضج إلاّ متأخرة جدًا. فليس لتلك الأجيال اذن من كل هذا إلاّ تعبه، وعلى ذلك فان توقع السعادة الأكبر، ليس هو الذي يحملنا على النهوض بمثل هذه المشاريع.

ولكن هل صحيح، فعلاً، ان سعادة الفرد تزيد كلما تقدّم الانسان؟ انه ما من شيء يمكن الشكّ فيه أكثر من هذا.

— ٢ —

من المؤكّد ان هنالك لذّات نستمتع بها اليوم، ولكن بسطاء الناس لا يعرفونها. وبالمقابل فإننا معرضون لآلام تُوفَّر عليهم، وليس من المؤكد أبدًا أن كفة الميزان راجحة لحسابنا. لا ريب ان التفكير مصدر لأفراح قد تكون قوية جدًا، ولكن كم من الأفراح يُنغّصها التفكير، وتجاه مسألة تحلّ، كم من سؤال يُثار ويظلّ دون جواب. ومقابل شكّ تبدّد، كم من لغز يُلمح ويملأُنا حيرة؛ وكذلك فإذا كان المتوحش لا يعرف اللذات التي تؤمنها لنا حياة جدّ نشيطة، فإنه بالمقابل، لا يعرف الضجر، الذي هو عذاب العقول المثقفة؛ إنه يترك حياته تمضي بهدوء دون أن يشعر باستمرار بالحاجة الى ملء هنيهاتها القصيرة جدًا بأمور كثيرة ومستعجلة. ولا ننسَ من ناحية أخرى ان العمل ليس بالنسبة لأكثر الناس

إلاّ عناءً ووقرًا.

وقد يُعترَض علينا بالقول ان الحياة، لدى الشعوب المتمدنة، أكثر تنوّعًا، وإن التنوّع ضروري للمتعة. ولكن إن كان في المدنية حركة أكبر، فإن فيها في الوقت نفسه رتابة أعظم؛ ذلك انها هي التي فرضت على الإنسان العمل الرتيب المتواصل. اما المتوحش فيمضي من شاغلٍ لآخر، حسب الظروف والحاجات التي تدفعه الى العمل؛ ويكبّ الرجل المتمدّن بكليته على عمل ما، هو واحد دومًا. وكلما ضاق مجاله، قلّ ما فيه من تنوُّع. ويقتضي التنظيم بالضرورة انتظامًا مطلقًا في العادات، ذلك أنه لا يمكن أن يَحدُث أي تغيُّر في شكل عمل أحد الأعضاء، بدون ان يتأثر به الجهاز العضويّ بكامله. ومن هذه الناحية نلاحظ أن جانب المفاجأة في حياتنا أقلّ وأضعف. وفي الوقت نفسه، فإن ما فيها من قلق كبير يفقد المتعة جزءًا من الاطمئنان الذي تحتاج إليه.

صحيح ان جهازنا العصبيّ بعد أن أصبح أكثر دقة، غدا قادرًا على الاستجابة لمؤثرات ضعيفة لم تكن تحرك شيئًا في أعصاب آبائنا، لأنه هذا كان أبلد حسًّا. ولكن مؤثرات كثيرة، بالمقابل كانت ملذّة من قبل وأصبحت اليوم شديدة العنف علينا، وبالتالي فقد صارت مؤلمة. ولئن كنا قادرين على التأثُّر بعدد أكبر من اللذات، فإننا قادرون على التأثُّر أيضًا بعدد أكبر من الآلام. ولئن صحّ، من ناحية أخرى، أن الألم، عند تساوي كل الشروط الأخرى، يحدث في الجسم أثرًا أعمق من الأثر الذي يحدثه الفرح[٥]، وأن المؤثر المزعج يوجعنا بقدر أكبر مما نتلذّذ بمؤثر ملذّ، له الشدة نفسها، فإن هذه الحساسية الأكبر قد تنافي السعادة أكثر مما تلائمها. والواقع ان الأجهزة العصبيّة المرهفة جدًا، تعيش في الألم، وتنتهي الى التعلق به.

أوَليس مما يسترعي الانتباه ان العبادة الأساسية لأكثر الأديان رقيًّا هي عبادة الألم الإنساني؟ لا ريب انه يجب لكي تبقى الحياة قائمة، اليوم، كما هي الحال في

---

٥. أنظر هارتمان، فلسفة اللاشعور، (Hartmann, *Philosophie de l'Inconscient*, II).

الأمس، أن تكون اللذات في متوسط الأحوال، أكثر من الآلام. ولكنه ليس من المؤكد أن هذه الزيادة قد أصبحت الآن أكبر من ذي قبل.

ولنقل بوجه خاص، أخيرًا، إنه ليس من الثابت بالبرهان أن هذه الزيادة تصلح لقياس السعادة. لا ريب اننا لا نستطيع في مثل هذه الأمور الغامضة، غير المدروسة بعد دراسة كافية، أن نؤكد أي شيء بيقين تام، ومع ذلك فإنه يبدو بوضوح أن السعادة شيء آخر غير مجموعة من اللذات. انها حالة عامة ثابتة، ترافق النشاط المنسجم لمختلف وظائفنا العضوية والنفسية. وهكذا فإن النشاطات المتواصلة كالتنفس ودوران الدم، لا تنشئ لنا أية متعة إيجابية، ومع ذلك فإن حسن مزاجنا ونشاطنا يتعلّقان أكثر ما يتعلّقان بها. وكل لذة هي شبه أزمة؛ إنها تولد، وتبقى هنيهة ثم تموت، أما الحياة فهي على العكس، متواصلة. وما يطغي عليها البهجة الأساسية، لا بدّ ان يكون متواصلاً مثلها. واللذة شيء موضعيّ؛ انها إحساس محدود بنقطة من الجسم، أو من الوجدان، ولكن الحياة لا تقوم هنا، ولا هناك، بل هي في كل مكان. وعلى ذلك فإن حرصنا عليها، يجب ان يتعلّق بسبب عام مثلها. وبكلمة واحدة، إن ما تعبّر عنه السعادة ليس هو الحالة الموقتة التي تكون عليها إحدى الوظائف الخاصة، بل هو صحة الحياة الجسمية والمعنوية بجملتها. وكما ان اللذة ترافق العمل الطبيعي لوظائفنا المتقطعة، فإنها عنصر من عناصر السعادة، ويزداد هذا العنصر أهمية بمقدار ما تكبر مكانة هذه الوظائف في الحياة. إلا انها ليست هي السعادة؛ وفضلاً عن ذلك فإنها لا تستطيع ان تغيّر مستوى هذه السعادة إلاّ في حدود ضيقة جدًا. انها تتّصل بأسباب موقتة، اما السعادة فتتّصل باستعدادات دائمة. ولكي تستطيع الأعراض الموضعيّة ان تؤثّر بعمق في هذه القاعدة الأساسية لحساسيتنا – يجب ان تتكرّر بتواتر وتتابع استثنائيين. والذي يحدث، أغلب الأحيان، هو أن اللذة هي التي تتعلّق بالسعادة وكل شيء يضحك لنا او يحزننا على حسب ما نكون سعداء او تعساء. ولقد كانوا على حقّ أولئك الذين قالوا إننا نحمل سعادتنا في داخل أنفسنا. ولكن لئن كان الأمر كذلك، فليس هناك مجال للتساؤل عما اذا كانت السعادة

تزداد مع المدنية. إنها إشارة تدلّ على حالة الصحة. ولكن صحة كائنٍ ما لا تزداد كمالاً تبعًا لارتقاء نوع هذا الكائن. فالحيوان الثديي السليم، ليس بأفضل صحة من الحيوان القشري السليم أيضًا. ويجب أن يكون الأمر كذلك في السعادة. إنها لا تصبح أكبر وأضخم، كلما ازداد النشاط غنًى، بل انها تبقى هي هي حيثما كانت سليمة. ان أبسط الكائنات وأكثرها تعقدًا يتذوقان السعادة نفسها، اذا هما حقّقا طبيعتهما بالقوة نفسها. ويمكن للرجل المتوحش السليم، ان يكون سعيدًا، كالرجل المتمدّن السليم تمامًا.

وعلى ذلك فإن المتوحشين سعداء بنصيبهم من الحياة، بمقدار ما نستطيع ان نكون سعداء بنصيبنا منها. بل إن هذا السرور الكامل سمة مميزة من سمات طبعهم. إنهم لا يتمنون شيئًا أكثر مما عندهم، وليس لديهم أية رغبة في تغيير شروط حياتهم. «ولا يبحث ساكن الشمال – كما يقول ڤايتز – عن الجنوب طمعًا في تحسين أوضاعه، وكذلك القاطن في المنطقة الحارة الموبوءة لا يطمح الى الجلاء عنها للنزول في إقليم أحسن مناخًا. وعلى الرغم من الأمراض العديدة والآلام المتنوّعة التي يتعرّض لها المواطن في دارفور، فإننا نراه يحب وطنه، ولا يقتصر الأمر على انه يكره الهجرة، بل انه يتحرّق شوقًا الى العودة، اذا هو كان بعيدًا عن بلده، في الخارج .... وبصورة عامة، مهما يكن الشقاء المادّي الذي يعيش فيه شعب من الشعوب، فإنه يظلّ يحسب أن بلاده خيرُ بلاد الناس، وأن طريقة حياته أخصب صور الحياة باللذات. وتراه ينظر الى نفسه، كأنه أحسن الشعوب طرًّا. ويلاحظ ان هذه القناعة سائدة بصورة عامة لدى الشعوب الزنجية[٦]. وهكذا فإن سكان المناطق التي استعمرها الاوروبيون، ككثير من مناطق أمريكا، يعتقدون جازمين ان البيض لم يتركوا أوطانهم إلا بحثًا عن السعادة في أمريكا. وقد يذكرون مثال بعض الشباب المتوحشين الذين دفع بهم القلق المرضي الى الهجرة طلبًا للسعادة، ولكن هذه حوادث نادرة جدًا».

---

٦. وايتز، الانتروبولوجيا، ١، ٣٤٦ (Waitz, *Anthropologie*).

صحيح أن هنالك بعض الباحثين وصفوا لنا حياة الأمم البدائية ، على صور مختلفة تمامًا . ولكن مردّ ذلك أنهم أحلّوا مشاعرهم الخاصة محلّ مشاعر سكّان البلاد الأصليين. غير ان الحياة التي تبدو لنا مستحيلة الاحتمال ، قد تبدو حلوة لأشخاص آخرين مختلفين عنا بتكوينهم الجسمي والخلقي . وعندما يعتاد الإنسان ، منذ الطفولة ، مثلاً ، على تعريض حياته للخطر في كل لحظة ، وبالتالي ، على ان لا يراها ذات قيمة ، فما عساه ان يكون الموت ؟ وعلى ذلك فإننا اذا شئنا ان نرثي لحال الشعوب البدائية، فإنه لا يكفي ان نقول بأن الوضع الصحي سيّئ ، وان الشرطة غير منظمة فيها . ان الفرد نفسه هو الحكم الوحيد في تقدير سعادته ، وهو سعيد اذا كان يشعر انه سعيد . والحال ، ان الانسان ، سواء أسكن في أرض النار أم كان من الهوتّنتو ، يعيش في الحالة الطبيعية راضيًا عن نفسه ، سعيدًا بنصيبه[٧] . ولكن كم يتضاءل هذا الرضى في أوروبا ! إن هذه الحوادث لتفسر لنا كيف استطاع رجل غنيّ التجارب ان يقول « ان هنالك مواقف يشعر فيها الرجل الذي يفكر بأنه أدنى من الرجل الذي ربته الطبيعة وحدها ، ويتساءل هذا الرجل ، في مثل هذه المواقف ، عما اذا كانت معتقداته العظيمة الرسوخ ، أفضل من تلك المستبقات التي ان كانت ضيقة ، فإنها ألذّ على القلوب »[٨] .

ولكن هاكَ برهانًا أكثر موضوعية .

ان الحادث التجريبي الوحيد الذي يبرهن على ان الحياة طيبة بصورة عامة ، هي ان السواد الأعظم من الناس يفضلها على الموت . ولكي يكون الأمر كذلك ، فإنه يجب ان يكون الهناء ، في متوسط شروط الحياة ، أعظم من الشقاء . ولو أن الأمر بالعكس ، لصعُب علينا أن نفهم من اين جاء تعلّق الناس بالحياة ، وكيف ، بصورة خاصة ، استطاعت هذه الحياة ان تبقى على الرغم من ان الوقائع تؤذيها في كل لحظة . صحيح ان المتشائمين يعلّلون استمرار هذه الظاهرة بأوهام

---

٧. المصدر نفسه ، ٣٤٧ .

٨. كوبر روز ، أربع سنوات في جنوب أفريقيا ، ١٨٢٩ ، ص ١٧٣ (Cowper Rose, *Four years in Southern Africa*).

الأمل. وهم يحسبون أننا إذا كنا ما نزال نحرص على الحياة، بالرغم من خيبات الأمل، فذلك لأننا نأمل، خطأً، أن يعوِّض المستقبل عن الماضي. ولكن اذا فرضنا ان الأمل يكفي لتفسير حبّ الحياة، فإنه لا يفسّر نفسه. انه لم يهبط من السماء الى قلوبنا بأعجوبة، بل لا بدّ وانه تكوَّن، ككل العواطف، تحت تأثير الحوادث. وعلى ذلك فلئن تعلم الناس ان يتأمَّلوا، ولئن اعتادوا، تحت صدمة الشقاء، أن يرنوا بأنظارهم الى المستقبل، وينتظروا منه التعويض عن آلامهم الحاضرة، فذلك لأنهم رأوا ان مثل هذا التعويض كثير الحدوث، وان الجهاز العضويّ الانساني، أشدّ مرونة وأعظم مقاومة من أن يتهدَّم بسهولة ويُسر، وان الظروف التي يغلب فيها الشقاء استثنائية وان كفة الميزان لا بد وأن تنتهي، بصورة عامة، بالرجحان. وعلى ذلك فإنه مهما يكن من نصيب الأمل في نشوء غريزة حفظ البقاء، فإن هذه شهادة راجحة على ما في الحياة من طيب نسبيّ. ونلاحظ، لهذا السبب نفسه، انه حيث تفقد هذه الغريزة شيئًا من قوتها، او شيئًا من شمولها، فإننا نستطيع التأكد بأن الحياة نفسها تفقد مغرياتها، وان الشرّ يزداد، إما لأن أسباب الألم تتضاعف، وإما لأن مقاومة الأفراد تتضاءل. وعلى ذلك، فإننا لو حصلنا على حادث موضوعي قابلٍ للقياس يُعبِّر عن تغيّرات الشدّة التي تمرّ بها هذه العاطفة، إذن لملكنا في الوقت نفسه أداة لقياس تغيّرات الشقاء المتوسط في هذه الأوساط نفسها.

إن هذا الحادث الموضوعي الذي نشير إليه هو عدد حوادث الانتحارات. وكما ان ندرة هذه الحوادث، في بادئ الأمر أحسن برهان على قوة هذه الغريزة وعموميتها، وتزايد عددها يدل على أن الغريزة آخذة بالتضاؤل.

والانتحار قلّما يظهر إلاّ مع المدنية، أو قُل على الأقل ان للانتحار الوحيد الذي يلاحظ في الجماعات البدائية – على حالة مزمنة، صفات خاصة جدًا، تجعل منه نموذجًا خاصًا ليس له الدلالة نفسها. انه عمل لا ينجم عن يأس بل عن إنكار للذات. ولئن كان الكهل الذي تقدم في العمر، لدى قدماء الدانماركيين، والسلتيين، والتراقيين، يضع حدًّا لحياته، فذلك لأن من واجبه ان

يخلص رفقاءه من فم لا نفع فيه . ولئن كانت الأرملة الهندية لا تبقى حيّة بعد زوجها ، كالغالي بعد رئيس قبيلته ، والبوذي الذي يطرح نفسه تحت عجلات المركبة التي تحمل معبوده ، فذلك لأن هناك أوامر خلقية او دينية تقتضي ذلك منهم . والانسان ، في كل هذه الأحوال ، إنما ينتحر ، لا لأنه يرى الحياة شرًّا ، بل لأن المثل الأعلى الذي يتعلق به ، يتطلّب هذه التضحية . وعلى ذلك فإن هذه الميتات الإرادية ليست بانتحارات ، بالمعنى العامي للكلمة ، بأكثر من موت الجندي أو الطبيب الذي يعرض نفسه عمدًا للموت ، قيامًا بواجبه .

وبالعكس ، فإن الانتحار الحقيقي ، الانتحار المؤسف ، هو الانتحار المُعدي الذي نجده لدى الأمم المتمدنة . بل إن توزُّعه الجغرافي لشبيه بتوزُّع المدنية . واذا نظرت الى الخرائط ، لوجدت كل المنطقة المركزية من اوروبا مغطاة بلطخة سوداء واسعة ، ما بين درجتي العرض ٤٧ – ٥٧ ، وما بين درجتي الطول ٢٠ – ٤٠ . ان هذا المكان هو المجال المفضل للانتحار ، حسب تعبير مورسيلي (Morselli) ، او هو المنطقة المولدة للانتحار في اوروبا . ولكن هذه المنطقة ايضًا هي البلاد التي يبلغ فيها النشاط العلمي والفني والاقتصادي حدّه الأعلى . ونعني بها المانيا وفرنسا . وبالعكس ، فإن اسبانيا والبرتغال ، وروسيا ، والشعوب السلافية الجنوبية ، ما تزال سليمة نسبيًا . اما ايطاليا ، التي ولدت حديثًا ، فما تزال محميّة بعض الشيء ، غير انها تفقد مناعتها بمقدار ما تتقدّم . ولكن إنكلترا تشذّ عن هذه القاعدة ، إلاّ أننا لا نملك المعلومات التي تفيدنا عن مدى قابليتها للانتحار . وتلاحظ هذه النسب نفسها ، داخل كل بلد . والانتحار ، حيثما كان ، أعظم انتشارًا في المدن منه في القرى . وتتركز المدنية في المدن الكبيرة ، والأمر كذلك في الانتحار . ولقد رأى بعضهم ، أحيانًا ، ان الانتحار نوع من المرض المعدي ، تبدأ مراكز انتشاره بين العواصم والمدن الكبرى ، ومنها ينتشر الى سائر البلاد . وأخيرًا فإن عدد حوادث الانتحار في اوروبا كلها ، ما عدا النروج ، يزداد بانتظام منذ قرن كامل[٩] . ويدل أحد التقديرات على انه تضاعف ثلاث مرات من عام ١٨٢١

٩. أنظر لوائح مورسيلي (Les Tables de Morselli).

الى عام ١٨٨٠[١٠]. ولا يمكن تقدير سير المدنية بالدقة نفسها، ولكننا نعرف جيدًا كم كان تقدُّم المدنية سريعًا خلال هذه المدة.

ويمكننا ان نكثر من البراهين. فإن طبقات الشعب تقدِّم للانتحار عددًا يتناسب مع درجة مدنيتها. وفي كل مكان، تجد المهن الحرّة هي المصابة أكثر من كل المهن الأخرى، وتجد الزراعة هي المُوفَّرة. والأمر كذلك بين الجنسين. فالمرأة أقل صلة من الرجل بالحركة التمدنية، وإسهامها فيها أقل، وفائدتها منها أضأل. وهي تذكِّر ببعض سمات الطبائع البدائية أكثر من الرجل[١١]. ولهذا فإن نسبة انتحارها أقلّ بأربع مرات من نسبة انتحار الرجل.

وقد يعترض بعضهم على هذا بقوله: إذا كان التقدّم الصاعد للانتحارات مما يدلّ على ان البؤس يزداد في بعض النقاط، أفلا يمكن ان يكون الهناء، في الوقت نفسه، قد تزايد في بعض النقاط الأخرى؟ وقد يكفي تزايد الفوائد في هذه الحال لتعويض الخسائر الحادثة من نواحٍ أخرى. وهكذا فإن عدد الفقراء، في بعض المجتمعات يزداد، من غير أن تنقص الثروة العامة، وكل ما يحدث هو أن هذه الثروة تتركز في عدد أقلّ من الأيدي.

ولكن هذه الفرضية نفسها ليست في مصلحة مدنيتنا، إذ على فرض ان مثل هذا التعويض قد تمّ، فإنه لا يمكن ان نستنتج من ذلك شيئًا، ما عدا ان السعادة المتوسطة قد ظلّت على حالها، او قُل اذا هي زادت، فتكون الزيادة شيئًا قليلاً جدًا لا يتناسب مع الجهد الذي بذل من أجلها، وبالتالي فإنها لا تستطيع ان تعلّل سبب بذله. غير ان الفرضية هي نفسها لا أساس لها.

والحق انه عندما يُقال عن مجتمع ما إنه أكثر أو اقلّ سعادة من غيره، فإن الحديث هنا يتناول السعادة المتوسطة، أي تلك التي ينعم بها متوسط أفراد هذا المجتمع. ولما كان هؤلاء يعيشون في شروط متشابهة، من حيث أنهم يخضعون

١٠. اوتنجن، الإحصاءات الأخلاقية، ١٨٨٢، ص ٧٤٢ (Œttingen, *Moralstatistik*, Erlangen)

١١. تارد، الإجرام المقارن، ص ٤٨ (Tarde, *Criminalité comparée*).

لتأثير الوسط الطبيعي والاجتماعي نفسه ، فلا بدّ من أن توجد هناك طريقة من نوع ما للحياة ، وبالتالي ، لا بدّ من ان تكون هناك صورة معيَّنة للسعادة مشتركة بين هؤلاء الناس . فإذا نحن طرحنا من سعادة الأفراد كل ما ينشأ عن أسباب فردية او محلية دون أن نُبقي إلاّ ما هو حصيلة الأسباب العامة والمشتركة ، فإن البقية الباقية هي التي تؤلف ، بالضبط ، ما نسمّيه بالسعادة المتوسطة . وعلى ذلك ، فإننا هنا أمام مقدار مجرد ، ولكنه واحد على وجه الإطلاق ، وليس في وسعه أن يتغيَّر في الاتجاهين ، في آنٍ واحد . ولقد يتزايد او يتناقص ، ولكن من المستحيل ان يتزايد ويتناقص في الوقت نفسه . وهو يملك ذات الوحدة وذات الحقيقة التي يملكها النموذج المتوسط في الجماعة ، أي ما يسميه كِتِلِه (Quetlet) بالرجل المتوسط ، إذ إنه يمثّل السعادة التي يُقدَّر أن هذا النموذج المثالي يستمتع بها . وعلى ذلك ، فكما انه لا يمكن ان يصبح في الوقت نفسه أكبر وأصغر معًا ، او يصبح أكثر أخلاقية او أقل أخلاقية معًا ، فإنه كذلك لا يستطيع ان يصبح في وقت واحد أكثر سعادة وأكثر تعاسة معًا .

والحال أنَّ للأسباب التي يتعلّق بها تزايد الانتحار لدى الشعوب المتمدنة ، صفة من الشمول مؤكدة . والواقع ان الانتحار لا يحدث في نقاط منعزلة ، او في بعض أجزاء من المجتمع دون غيرها . انه شيء يُلاحظ في كل مكان . وسيره الصاعد سريع او بطيء تبعًا للمناطق ، ولكنه ليس بمفقود البتة . ولا شك ان الزراعة أقلّ تأثُّرًا من الصناعة ، ولكن نسبة الانتحار فيها ماضية أبدًا في الصعود . وعلى ذلك فنحن تجاه ظاهرة لا تتّصل بهذا او بذاك من الظروف المحلية أو الخاصّة ، بل تتّصل بوضع عام للوسط الاجتماعي . وينعكس هذا الوضع بصور مختلفة في الأوساط الخاصة (كالمحافظات ، أو المهن ، او الطوائف الدينية الخ) . ولهذا كانت شدته مختلفة ، تبعًا للأوساط ، ولكنه لا يخرج عن طبيعته تبعًا لذلك .

وهذا يعني ان السعادة التي يدلّ تزايد الانتحار على تراجعها انما هي السعادة المتوسطة . ولا يدل هذا المدّ الصاعد للميتات الارادية على ان هنالك عددًا أكبر

من الأفراد ، هم أتعس من أن يستطيعوا تحمّل الحياة ، فحسب — وهذا لا يدلّ على شيء بالنسبة للآخرين الذين هم الأكثرية — بل يُبرهن أيضًا على أن السعادة العامة للمجتمع آخذة بالتضاؤل . وعلى ذلك ، فلمّا كانت هذه السعادة لا تستطيع ان تزيد وتنقص معًا ، فإن من المستحيل ان تزيد بأية صورة من الصور ، عندما يتضاعف عدد الانتحارات . وبتعبير آخر ، ان العجز المتزايد الذي تكشف الانتحارات عن وجوده ، لا يجد شيئًا يسدّه ، وهذه الأسباب التي يتعلّق بها لا تستنفد بالانتحار إلاّ جزءًا من طاقتها ، أما أثرها فأبعد من ذلك بكثير . وعندما لا يسعها ان تحملِ الإنسان على قتل نفسه ، بالقضاء على السعادة قضاءً مبرمًا ، فإنها على الأقل تضيّق الرجحان الطبيعي للذات على الآلام بنسب مختلفة . لا ريب انه قد تحدث في بعض الظروف الخاصة وفي بعض الحالات ان تجد هذه الأسباب ما يُعدِّلُ من أثرها ، بحيث يمكن ان تتزايد السعادة ، ولكن هذه التغيرات العرضية والخاصة ليست بذات أثر في السعادة الاجتماعية . وأي احصائي بعد ذلك ، يتردّد في القول ان تقدُّم نسبة عدد الوفيات العامة ، داخل مجتمع معيَّن ، ليس بعلامة أكيدة على ضعف الصحة العامة؟

فهل يعني هذا انه يجب ان نعزو كلّ هذه النتائج المحزنة للتقدّم نفسه ولتقسيم العمل الذي هو شرط التقدّم؟ ان هذه النتيجة المثبِّطة لا تنشأ بالضرورة عن الوقائع السابقة . بل بالعكس ان الأقرب للاحتمال هو ان يكون هذان النوعان من الحوادث متّفقَي التغيّرات فحسب . ولكن هذا التوافق يكفي للبرهان على ان التقدّم لا يزيد سعادتنا كثيرًا ، إذ إن هذه تتضاءل ، وفي نسب خطيرة جدًا ، في الوقت ذاته الذي ينمو فيه تقسيم العمل بقوة وسرعة لم يعرفها البشر من قبل ، واذا لم يكن هنالك من مبرّر للاعتقاد بأن تقسيم العمل قد ضيّق من قدرتنا على تذوّق السعادة ، فإن من المستحيل ايضًا ان نعتقد انه قد زادها بشكل محسوس .

والخلاصة ، أن كل ما أتينا على ذكره ليس إلاّ تطبيقًا خاصًا لهذه الحقيقة العامة القائلة بأن اللذة ، كالألم ، إنما هي شيء نسبي في جوهره . انه لا توجد هنالك سعادة مطلقة ، يمكن تحديدها بصورة موضوعية . وكلما تقدّم الناس اقتربوا

منها ، ولكن كما ان سعادة الرجل – على ما يقول باسكال – ليست بسعادة المرأة ، فإن سعادة الشعوب البدائية لا يمكن ان تكون سعادتنا نحن ، والعكس بالعكس . ومع ذلك ، فإنه لا يسع الواحدة من هذه ان تكون أكبر من الأخرى . ذلك انه لا يمكن ان تقاس شدّتها النسبية إلاّ بما لها من قدرة على زيادة تعلّقنا بالحياة ، وبنوع حياتنا بصورة خاصة . ولكن أكثر الشعوب بدائية تحرص على الحياة ، وعلى حياتها بقدر ما نحرص نحن على حياتنا . بل انها لتفارقها بسهولة أقل[١٢] . وعلى ذلك فإنه ليس هنالك أية علاقة بين تغيّرات السعادة ، وتقدّم تقسيم العمل .

وهذه القضيَّة شيء هام جدًا . والذي ينشأ عنها فعلاً هو أنه ليس علينا ، عندما نريد تعليل التطوّرات التي مرّت بها المجتمعات ، أن نبحث عن الأثر الذي قد تحدثه في سعادة الناس ، إذ إن هذا الأثر ليس هو الباعث عليها . وعلى العلم الاجتماعي أن يَعدِل عدولاً تامًا عن تلك المقارنات النفعية التي كثيرًا ما استمرأها . ثم ان مثل هذه الاعتبارات لا بدّ وأن تكون ذاتية . إذ كلما قابلنا بين اللذات والمنافع ، ولم يكن بين أيدينا معيار موضوعي ، لا نستطيع إلاّ ان ندخل في كفة الميزان أفكارنا الخاصة وتفضيلاتنا الشخصية ، وحسبنا حقيقة علمية ما ليس إلاّ عاطفة ذاتية . وهذا مبدأ كان أوغست كونت قد صاغه منذ مدة ليست بقليلة . «ان التفكير النسبي في جوهره ، الذي يجب أن تُدرَك في ضوئه مفاهيمُ السياسة الوضعية ، أيًا كان نوعها ، يجب أن يستبعد أولاً ذلك الجدل الميتافيزيائي الغامض ، حول تزايد سعادة الانسان في مختلف أعمار المدنية ، من حيث انه جدل صبياني عابث . ولما كانت سعادة كل إنسان تقتضي انسجامًا كافيًا بين جملة نموّ ملكاته المختلفة وجملة الظروف المحلية التي تهيمن على حياته ، ولما كان هذا التوازن ، من جهة أخرى يميل عفويًا إلى بلوغ درجة ما ، فإنه لا يمكن أن يكون

---

١٢. ما عدا الحالات التي توقف فيها غريزة البقاء بفعل عوامل أخرى كالعواطف الدينية ، أو الوطنية . الخ ، من غير أن تكون الغريزة أكثر ضعفًا بحكم هذا .

هنالك مجال للمقارنة بشكل موضوعي لا عن طريق أي حدس مباشر، ولا عن أي طريق عقلي، في ما يتعلق بالسعادة الفردية خلال مواقف اجتماعية يبدو التقريب التام بينها مستحيلاً استحالة مطلقة»[١٣].

ولكن الرغبة في توفير سعادة أكبر هو الباعث الفردي الوحيد الذي كان في وسعه أن يعلّل التقدّم، فإذا نحن استبعدناه، لم يبقَ شيء غيره. وأي سبب يمكن أن يحمل الانسان على إحداث تغييرات تكلفّه دومًا شيئًا من العناء، إذا هو لم يجن منها سعادة أكبر؟ واذن فلا بدّ ان توجد الأسباب الباعثة على التطوّر الاجتماعي، خارج الانسان، أي في الوسط الذي يحيط به. واذا كانت المجتمعات تتغيَّر، واذا كان هو يتغيَّر، فذلك لأن هذا الوسط يتغيَّر.

ومن ناحية أخرى، لما كان الوسط الطبيعي ثابتًا نسبيًا، فإنه لا يستطيع أن يعلّل لنا هذا التتابع المستمرّ للتطورات الاجتماعية. وعلى ذلك فإنّ علينا ان نبحث عن شروطه الاولى في الوسط الاجتماعي. إن التغييرات التي تحدث داخل هذا الوسط، هي التي تنشئ تلك التي تمرّ بها المجتمعات والأفراد. وهذه قاعدة من قواعد البحث، سوف تمرّ بنا مناسبات لتطبيقها والتأكد منها في ما بعد.

— ٣ —

ومع ذلك فإننا قد نستطيع التساؤل عما اذا كانت التغيّرات التي تمرّ بها اللذة، بحكم دوامها وحده، ليست مما يحفز الانسان، عفويًا، على التغيير، وعما اذا كان تقدم تقسيم العمل بالتالي، لا يمكن ان يعلّل بهذه الصورة، وإليك الصورة التي يمكن ان يوضع فيها هذا التعليل.

---

١٣. دروس في الفلسفة الموضوعية (Cours de philosophie positive) الطبعة الثانية، المجلد ٤، ٢٧٣.

لئن كانت اللذة ليست بالسعادة ، فإنها على كل حال عنصر من عناصرها . غير ان اللذة تفقد بعض شدتها عندما تتكرّر ، واذا حدث أن ظلّت مستمرة ، فإنها تزول تمامًا . إن الزمن يكفي لفصم التوازن الذي يميل الى الاستقرار ، ولخلق شروط جديدة للحياة ، لا يستطيع الانسان التلاؤم معها إلاّ بتغيير نفسه . وكلّما تعوّدنا شكلاً من أشكال السعادة تلاشى بين أيدينا ، وكنا مرغمين على القيام بمشاريع جديدة لاسترجاعه . إن علينا أن ننعش هذه اللذة التي تخمد ، بالاستعانة بمؤثرات أقوى ، أي بمضاعفة ما نملكه منها أو بجعلها أعظم شدة . ولكن هذا ليس بممكن إلاّ إذا أصبح العمل أكثر انتاجًا ، أي زاد ، بالتالي ، انقسامًا . وهكذا فكلّ تقدّم يحرزه الفنّ أو العلم او الصناعة ، يرغمنا على تقدّم آخر جديد ، لا لشيء إلاّ لكي لا تضيع الثمرات التي جنيناها من التقدّم السابق . وقد يعلّل تقسيم العمل ايضًا بفعل بواعث كلها فردية ، ومن غير ان ندخل أي سبب اجتماعي . وقد يقولون ، اننا اذا تخصّصنا فليس ذلك لكسب لذات جديدة ، بل لترميم الأثر السيّئ الذي يُحدثه الزمن في اللذات المكتسبة .

ولكن مهما تكن تقلّبات اللذة هذه حقيقية ، فإنها لا تستطيع ان تمثل الدور الذي يُعزى لها ، ذلك انها تحدث حيثما تحدث اللذة ، أي حيثما يوجد بشر . وليس هنالك من مجتمع لا ينطبق عليه هذا القانون النفسي ، غير أن ثمة مجتمعات لا ينمو فيها تقسيم العمل. ولقد رأينا ، بالفعل ، أن هنالك عددًا كبيرًا من الشعوب البدائية تعيش في حالة ركود لا تفكر بالخروج عنها . وهي لا تطمح بأي شيء جديد . ومع ذلك فإن سعادتها خاضعة للقانون العام . والأمر كذلك في الريف لدى الشعوب المتمدنة . ان تقسيم العمل لا يتقدّم فيه إلاّ ببطء وقلّما يشعر الناس بحاجة الى التغيير . وأخيرًا فإن تقسيم العمل ، داخل المجتمع الواحد ، ينمو بسرعة او ببطء على حسب القرون ، ولكن تأثير الزمن في اللذات واحد دومًا . وعلى ذلك فإنه ليس هو الذي يبعث على هذا النموّ .

والواقع اننا لا نرى كيف تتأتّى له هذه النتيجة . فنحن لا نستطيع استرجاع التوازن الذي يهدمه الزمن واستبقاء السعادة في مستوى ثابت ، من دون ان نبذل

جهودًا تزداد عنفًا كلما اقتربنا من حدّة اللذة الأعلى ، ذلك أن التزايدات التي تلقّاها اللذة . في المنطقة المجاورة لهذا الحدّ الأعلى ، تقلّ بالتدريج ، عن تزايدات المؤثرات المقابلة . فكأنّ علينا أن نبذل جهدًا أكبر للحصول على ذات الثمن . وما نربحه من جهة نضيعه من الأخرى ، ولا نستبعد خسارةً ما إلاّ إذا بذلنا نفقات جديدة ، والنتيجة انه لكي تكون العملية مربحة ، فلا بدّ ، على الأقل ، من ان تكون هذه الخسارة هامة ، وان تكون الحاجة إلى ترميمها حاجة نشعر بها بقوة .

والواقع أن هذه الحاجة ليست بقوية أبدًا ، لأن مجرد التكرار لا يجرّد اللذة من أي شيء أساسي . والحق انه لا يجب الخلط بين فتنة التنوّع وفتنة الجدة . فالأولى هي الشرط الضروري للذة ، ذلك ان المتعة الدائمة تزول او تستحيل الى ألم . ولكن الزمن وحده لا يقضي على التنوّع ، بل يجب ان يُضاف إليه الاستمرار . إن تكرُّر الشيء لا يفقده صفته اللاذة ، اذا كان التكرُّر متقطعًا . ذلك ان الاستمرار يقضي على اللذة ، إما لأنه يجعلها لا شعورية ، واما أن فعالية كل وظيفة تقتضي بذلاً ، ان هو استمرّ بلا انقطاع ، استنفد الطاقة المختزنة وأصبح مؤلمًا . وعلى ذلك فإنه اذا كان الفعل – على كونه عاديًا – لا يتكرر إلاّ بفواصل متباعدة بعضها عن بعض بدرجة كافية ، ظلّ شعوريًا ، وأمكن ترميم الطاقة المصروفة خلال الفواصل ، ولهذا السبب كان الانسان السليم يحسّ دومًا بلذة في الطعام والشراب والنوم ، على الرغم من أنه يأكل ويشرب وينام كل يوم . والأمر كذلك في حاجات العقل التي تبدو هي أيضًا ، دورية ، كالوظائف النفسية التي تقابلها . إن اللذات التي تنشأ عن الموسيقى ، والفنون الجميلة ، والعلم ، تبقى على حالها ، شريطة ان تتعاقب دوريًّا .

وحتى اذا كان الاستمرار يقدر على ما لا يقدر التكرار عليه ، فإنه لا يُثير فينا ، تبعًا لذلك ، حاجة الى مثيرات جديدة وغير منتظرة . ذلك أنه إذا كان يمحو الشعور بالحالة الملذة محوًا تامًا ، فإننا لا نستطيع أن نلمح أن اللذة المرتبطة بها ، قد تلاشت في الوقت نفسه . وعدا ذلك فإن هنالك شيئًا يحل محلها ، هو هذا الإحساس العام بالراحة الذي يرافق العمل المنتظم للوظائف المتصلة بصورة

طبيعية ، والذي لا يبدو أقل قيمة منها . وعلى ذلك فإننا لا نأسف على شيء . ومن منا اشتهى يومًا ان يشعر بخفقات قلبه ، او بعمل رئتيه؟ اما اذا كان الأمر بالعكس وكان هنالك ألم ، فإننا نطمح الى تحقيق حالة تختلف عن الحالة التي ترهقنا . ولكن القضاء على هذا الألم لا يحتاج منا الى عبقرية . إن شيئًا مألوفًا ، ليس من شأنه في العادة ان يسترعي اهتمامنا ، يستطيع في هذه الحال ان يسبب لنا لذة قوية اذا كان يتعارض مع الحالة التي ترهقنا . وعلى ذلك فإن ليس من شيء في الصورة التي يؤثر بها الزمن في عنصر اللذة الأساسي ، يمكنه ان يحفزنا الى أي تقدّم . صحيح ان الأمر ليس كذلك في عنصر الجدة ، التي لا يطول إغراؤها . ولئن كانت الجدة تضفي على اللذة قسطًا أوفر من النضارة ، ليست هي إياها . بل هي مجرد صفة ثانوية وعرضية ، ويمكن ان توجد اللذة بدونها ، على الرغم من انها قد تكون أقلّ حلاوة . فإذا زالت الجدة ، فإن الفراغ الذي تخلفه ليس محسوسًا جدًا ، كما ان الحاجة الى ملئه لا تكون قوية جدًا .

ومما يقلّل من شأن الجدة ، انه تقابلها عاطفة مضادة أقوى منها ، وأرسخ جذورًا في أنفسنا ، ونعني بها الحاجة الى الاستقرار في متعنا ، والى الانتظام في لذاتنا . وكما نحب أن نُغيِّر ، فإننا في الوقت نفسه نتعلّق بما نحبّ ، ولا يسعنا مفارقته من غير عناء . وعدا ذلك فإن من الضروري أن تكون الأمور على هذه الصورة ، حتى تستطيع الحياة البقاء . ذلك انه إذا لم تكن الحياة ممكنة بدون التغيير ، وحتى إذا كانت تشتدّ مرونتها بمقدار ما يزداد تعقيدها ، فإنها ، قبل كل شيء ، جملة من الوظائف الثابتة والمنتظمة . صحيح أن هنالك أفرادًا تبلغ فيهم الحاجة الى الجديد شدة غريبة جدًا ، وانه لا شيء مما هو موجود بين أيديهم يمكن أن يرضيهم ، وأن بهم ظمأً الى الأشياء المستحيلة ، وانهم يتمنّون لو أحلوا واقعًا آخر محلّ الواقع المفروض عليهم . ولكن هؤلاء المستائين الذين لا دواء لهم ، هم مرضى ولا تدلّ الصفة المرضية لأحوالهم إلاّ على صحة ما نقول .

وأخيرًا ، يجب ألا ننسى ، ان هذه الحاجة هي بطبيعتها شيء غير متعيِّن . انها لا تعلّقنا بأي شيء محدَّد ، لأنها حاجة الى شيء غير موجود . وعلى ذلك فهي ليست

بقائمة إلاّ جزئيًّا ، إذ إن الحاجة التامة تشتمل على عنصرين : توتُّر الإرادة ، وموضوع بيِّن . ولما كان الموضوع غير قائم في العالم الخارجي ، فإنه لا يمكن ان تكون له حقيقة أخرى غير تلك التي يهبها له الخيال . وليست هذه القضية بتصورية إلاّ نصفيًا لأنها تقوم على تراكيب صور ، أو على نوع من الشعر الصميمي ، أكثر مما تقوم على حركة إرادية فعلية . إنها لا تخرجنا عن ذواتنا ، وهي ليست بأكثر من قلق داخلي يبحث عن طريق له في العالم الخارجي ، ولكنه لم يجده بعد . اننا نحلم بإحساسات جديدة . ولكن طموحنا هذا طموح غامض ، يتبدّد من غير أن يكتسي باللحم والدم . وعلى ذلك فإنه عندما يكون هذا الطموح قويًّا جدًا ، فإنه لا يملك قوة الحاجات الصحيحة المحددة ، تلك الحاجات التي توجّه الإرادة دومًا الى الاتجاه نفسه ، وفي طريق ممهدة سلفًا ، وتنشطها بقوة تزداد كبرًا بمقدار ما تحول دون أي تلمس أو تفكير .

والخلاصة ، أنه لا يسعنا القبول بالفكرة القائلة بأن التقدّم ليس إلاّ أثرًا من آثار الضجر[١٤] . ان صهر النفس البشرية هذا ، الدوري بل والمتصل من بعض الوجوه ، قد كان عملاً شاقًا تتابع في غمرة من الألم . ومن المستحيل ان تكون الإنسانية قد فرضت على نفسها كل هذا الضنى ، لمجرد انها تريد تنويع ملذاتها ، والاحتفاظ لها بنضارتها الأولى .

١٤. كانت هذه الفكرة ، فكرة جورج لوروا (Georges Leroy) ، ونحن لا نعرفها إلاّ من خلال ما قاله عنها أوغست كونت في دروس الفلسفة الموضوعية ، المجلد ٤ ، ص ٤٤٩ .



الفصل الثاني

الأسباب

- ١ -

واذن فإن علينا ان نبحث ، في بعض تغيّرات الوسط الاجتماعي ، عن السبب الذي يعلّل تقدم تقسيم العمل. ولنا من نتائج الكتاب السابق ما يسمح بان نستخلص مباشرة مقومات هذه التغيرات.

ولقد رأينا فعلاً ، ان البنية المنظمة ، وبالتالي ان تقسيم العمل ، ينموان بانتظام تبعًا لتلاشي البنية المقطعية. فاما ان يكون هذا التلاشي هو سبب هذا التطوّر ، واما ان يكون هذا الأمر الثاني هو سبب الأول. ولكن الفرضية الأخيرة مرفوضة ، ذلك اننا نعلم ان الوضع المقطعي هو بالنسبة الى تقسيم العمل عقبة لا مجال للتغلب عليها ، ولا بدّ ان تكون قد زالت ، ولو جزئيًا ، عندما يظهر تقسيم العمل. ان هذا التقسيم للعمل لا يكون موجودًا ، إلاّ عندما تزول تلك البنية من الوجود. لا ريب انه متى وجد الأول ، استطاع ان يسهم في تسريع زوال البنية المقطعية ، ولكنه لا يظهر في الوجود إلا متى بدأت هذه في الأفول. ان المعلول ينعكس على العلة ، ولكنه لا يُضيع ، تبعًا لذلك ، صفته كمعلول. وعلى ذلك فإن انعكاس أثره هذا انما هو شيء ثانوي. وهكذا فإن تزايد تقسيم العمل ينشأ عن أن المقاطع الاجتماعية تفقد شيئًا من فرديتها ، وان الحواجز التي كانت تفصلها عن بعضها تصبح أكثر قابلية للنفوذ، وانه، بكلمة واحدة، يقوم بينها نوع من التحالف يهيّئ للمادة الاجتماعية ان تكون حرة تستطيع الدخول في تراكيب جديدة.

ولكن زوال هذا النموذج لا يمكن ان تكون له هذه النتيجة إلاّ لسبب واحد، هو أن ينشأ عنه تقارب بين الأفراد الذين كانوا منفصلين، أو أن ينشأ بينهم، على الأقل، تقارب أكثر صميمية مما كان. وتبعًا لذلك، تنشأ تنقلات بين أجزاء الكتلة الاجتماعية. وهذه، حتى ذلك الحين، لم يكن يتأثّر بعضها ببعض. وكلما نما النظام الخلوي، ازداد انحصار العلاقات التي ينهض بها كل منا في حدود الخلية التي ينتسب اليها. فكأن هنالك فراغات معنوية بين مختلف المقاطع. وبالعكس، فإن هذه الفراغات تميل الى الامتلاء كلما ازدادت التسوية بين أجزاء هذا النظام. وبدلاً من ان تتكاثف الحياة الاجتماعية في عدد كبير من المراكز الصغيرة المختلفة والمتشابهة، تعود فتتعمّم. واما العلاقات الاجتماعية – والأفضل ان نقول العلاقات ضمن الاجتماعية – فإنها تصبح، بالتالي، أكثر عددًا، ذلك انها تنتشر، من كل جهة، وراء حدودها الأولية. وعلى ذلك فإن تقسيم العمل يميل الى الازدياد كلما زاد عدد الأفراد الذين يتّصلون في ما بينهم بدرجة تكفي ليؤثر وليتأثر كل منهم بالآخرين. فإذا نحن اصطلحنا على وضع كلمة الكثافة الزخميّة او المعنوية للدلالة على هذا التقارب وما ينشأ عنه من صلات قوية استطعنا القول بأن تقدّم تقسيم العمل أمر متناسب طردًا مع الكثافة المعنوية او الزخميّة للمجتمع.

ولكن هذا التقارب المعنوي لا يمكن ان يحدث أثره إلا اذا كان البعد الفعلي بين الأفراد قد تضاءل هو نفسه، بطريقة من الطرق. وبالتالي فإن الكثافة المعنوية لا يمكن ان تزداد من غير ان تزداد الكثافة المادية في الوقت نفسه، ويمكن ان تصلح هذه لقياس تلك. ثم ان من العبث أن نتساءل: أية هاتين الكثافتين قد أحدثت الأخرى، ويكفي ان نلاحظ انهما غير مفترقتين.

ولنقل ان التكاثف المتزايد للمجتمعات، خلال التطوّر التاريخي، يتمّ بثلاث صور رئيسية:

١. على حين ان المجتمعات البدائية تنتشر في مساحات واسعة بالنسبة الى عدد الأفراد الذين يؤلفونها، فإن الشعوب الأكثر تقدّمًا تميل بأبنائها دومًا الى

التكاثف. لنقابل كما يقول سبنسر ، لنقابل الشعب في المناطق المأهولة بقبائل متوحشة ، بالشعب في المناطق المساوية لها في المساحة في اوروبا ، او لنقابل كثافة الشعب في انكلترا زمن الملكيات السبع ، بكثافته اليوم ، وعندئذ نلاحظ ان التزايد الناشئ عن اجتماع الرهوط مرفوق أيضًا بتزايد خلالي[١] . ثم ان التغيّرات التي تمّت بالتتابع في الحياة الصناعية للشعوب تبرهن على عمومية هذا التغيُّر. ان صناعة البدو الرحل، الصيادين أو الرعاة، تقتضي في الواقع فقدان كلّ تكاثف، والانتشار، في أكبر مساحة ممكنة. اما الزراعة وهي تقتضي التوطن في الأرض، فإنها تقتضي شيئًا من التقارب بين الأنسجة الاجتماعية، إلا انه تقارب ما يزال ناقصًا. ذلك ان كل أسرة مفصولة عن الأخرى بمساحات من الأرض قائمة بينها[٢] وعلى الرغم من ان التكاثف في الحاضرة أكبر، إلا ان البيوت ليست متجاورة إذ إن الجدران المشتركة لم تكن معروفة في الحقوق الرومانية[٣] ولقد نشأت هذه على أرضنا لتشهد على ان التلاحم الاجتماعي قد أصبح أقلّ تراخيًا[٤] . ومن ناحية أخرى فإن المجتمعات الاوروبية ، منذ أول عهدها ، شهدت تزايد الكثافة فيها بصورة متصلة بالرغم من بعض حالات التقهقر العابرة[٥] .

٢. ان نشوء المدن وتوسّعها علامة أخرى أيضًا على الظاهرة نفسها ، أكثر دلالة من الأولى. ويمكن ان لا تعود زيادة الكثافة المتوسطة إلا الى التزايد المادي للولادات ، وبالتالي فإنها يمكن ان تتلاءم مع تكاثف ضعيف واستمرار بارز

١. علم الاجتماع ، ٢ ، ٣١. – وكلمة الخلالي هنا تعني ما هو واقع بين الحجيرات المنفصلة ، أو ما بين المجتمعات أو الأفراد المنفصلين. (المترجم).

(German., XVI).

٢. ويقول تاسيت عن الجرمانيين : انهم يعيشون متفرقين منعزلين يجعل كل منهم حول بيته فسحة.

٣. انظر في Accarias ، الموجز ، ١ ، ٦٤٠ ، قائمة الوجائب المدنية. انظر أيضًا فوستيل ، الحاضرة القديمة ، ص ٦٥.

٤. عندما نفكر هذا التفكير ، فإننا لا نعني بذلك أن تزايد الكثافة ينشأ عن التغيّرات الاقتصادية ، بل ان الأمرين يشترط كلٌّ منهما الآخر ، وهذا يكفي ليكون وجود أحدهما دليلاً على وجود الآخر.

٥. انظر لوفاسور (Levasseur) ، الشعب الفرنسي.

للنموذج المقطعي. ولكن المدن تنشأ دومًا عن الحاجة التي تدفع بالأفراد الى البقاء متصلين في ما بينهم أكبر اتصال ممكن. وهي تمثّل في عددها، عددًا مماثلاً من النقاط التي تنضغط فيها الكتلة الاجتماعية أكثر من أي نقطة أخرى. وعلى ذلك فإنها لا تستطيع ان تتضاعف وتمتدّ إلا إذا تزايدت الكثافة المعنوية. وعلى كل فإننا سنرى ان المدن تستمدّ كثافة سكانها من الهجرة، وهذا لا يكون ممكنًا إلا بمقدار ما يكون انصهار المقاطع الاجتماعية قد تقدّم تقدمًا محسوسًا.

وما دام التنظيم الاجتماعي مقطعيًا. فإن المدينة تظل مفقودة، ونحن لا نجد مدنًا لدى الشعوب البدائية، ولا يعثر عليها لا عند الايروكوا، ولا عند قدماء الجرمانيين[٦] وكان الأمر كذلك لدى الشعوب البدائية في ايطاليا. «ان شعوب ايطاليا – كما يقول ماركوارت (Marquardt) لم تكن تسكن في المدن، بل على صورة جماعات عائلية او قرى (pagi)، كانت المزارع فيها (vici) متناثرة»[٧]. ولكن ما كاد ينقضي زمن قليل، حتى ظهرت المدنية فيها، فتصبح أثينا وروما مدنًا، ثم يتمّ هذا التطوّر في ايطاليا كلها. اما في مجتمعاتنا المسيحية، فإن المدينة قائمة منذ الأصل، وذلك لأن المدن التي خلفتها الامبراطورية الرومانية لم تزل بزوالها. ثم انها ظلّت تنمو وتتكاثر. وليس ميل الريف الى الهجوم على المدن، وهو ميل واسع الشيوع في العالم المتمدّن[٨]، إلا امتدادًا لهذه الحركة، غير ان هذه الحركة ليست بنت اليوم. فمنذ القرن السابع عشر كانت الشغل الشاغل لرجال الدولة[٩].

ولما كانت المجتمعات تبدأ بصورة عامة بطور زراعي، فلقد وجد بعضهم في هذا ما يحمل على القول بأن نموّ المراكز الحضرية، علامة كهولة وانحطاط[١٠].

---

٦. انظر تاسيت، الكتاب السابق، (Ger., XVI) وسوهم، (Sohm, *Ueber der Entstehung der Städte*).

٧. (Römische Alterthümer).

٨. انظر حول هذه النقطة دومون (Dumont)، تضاؤل السكان والمدنية، باريس، ١٨٩٠، الفصل

٨. وانظر اوتنجن (aettingen). الاحصاءات الأخلاقية، ص ٢٧٣، وما بعدها.

٩. لوڤاسور، المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

١٠. يبدو لنا ان هذا هو رأي تارد (Tarde) في كتابه قوانين التقليد.

ولكن يجب ألا يغيب عن بالنا انه كلما كانت المجتمعات من نموذج أرقى كان هذا الدور أقصر. وعلى حين ان هذا الطور يدوم لدى الجرمانيين، وهنود امريكا، وكل الشعوب البدائية مدة حياة هذه الشعوب نفسها، فإنه يتلاشى بسرعة في روما وأثينة. اما عندنا فيمكن القول انه لم يوجد قط صافيًا. وبالمقابل فإن الحياة الحضرية تبدأ مبكرة أكثر، وتأخذ بالتالي، اتساعًا أكبر. ويدلّ تسارع هذا التطوّر على انه منبثق من طبيعة الأنواع الاجتماعية العليا، لا على أنه ظاهرة مرضية. وحتى اذا فرضنا ان هذه الحركة قد بلغت اليوم نسبًا يخشى منها على مجتمعاتنا، التي قد تكون فقدت المرونة الكافية للتلاؤم معها، فإنها لن تنقطع عن متابعة طريقها، اما في مجتمعاتنا واما بعدها. ومن المرجح ان النماذج الاجتماعية التي ستتكوّن بعدنا، سوف تتميّز بتقهقر أسرع وأتمّ للمدنية الزراعية.

٣. وأخيرًا فإن هنالك عدد طرق المواصلات والنقل والمخابرة، وسرعتها. انها عندما تَحذِف أو تُضعِف الفراغات التي تفصل بين المقاطع الاجتماعية، تساعد على زيادة كثافة المجتمع. ومن ناحية أخرى ليس هنالك حاجة للبرهان على أن هذه الطرق تزداد عددًا واكتمالاً كلما كانت المجتمعات من نموذج أرقى.

ولما كان هذا الرمز الواضح والقابل للقياسِ يعكس التحولات التي يمرّ بها ما سمّيناه بالكثافة المعنوية[١١]، فإننا نستطيع ان نعوّض به عن هذه الأخيرة، ضمن الحدود التي افترضناها. وعدا ذلك فإن علينا ان نكرّر هنا ما كنا نقوله أعلاه. لئن كان المجتمع، وهو يتكاثف، يؤدي الى تقسيم العمل، فإن هذا التقسيم بدوره يزيد من كثافته. ولكن هذا غير مهم، ذلك ان تقسيم العمل يظلّ الحادث المشتق وبالتالي فإن خُطى التقدّم التي يمرّ بها مدينة بوجودها الى التقدم الموازي للكثافة الاجتماعية، مهما تكن أسباب هذا التقدّم. وهذا كل ما أردنا تقريره.

ولكن هذا العامل ليس الوحيد.

---

١١. وعلى كل، فإن هنالك حالات خاصة استثنائية، قد تكون فيها الكثافة المادية، والكثافة المعنوية، على غير صلة تامة بينهما. انظر مادون هذا، الفصل الثالث، الهامش الأخير.

فلئن كان تكاثف المجتمع يؤدي الى هذه النتيجة، فذلك لأنه يضاعف العلاقات ضمن – الاجتماعية. ولكن هذه العلاقات تكون اكثر عدداً في ما لو أصبح عدد أفراد المجتمع أكبر من ذي قبل. واذا ضم المجتمع من الأفراد عدداً أكبر، وكانوا في الوقت نفسه أكثر اتصالاً في ما بينهم، فإن الأثر يكون بالضرورة أقوى وأعظم. وعلى ذلك فإن للحجم الاجتماعي، في تقسيم العمل، مثل أثر الكثافة.

والواقع ان المجتمعات عادةً تزداد حجماً كلما كانت أكثر تقدّماً، وكان العمل، بالتالي، أشدّ انقساماً. «ان المجتمعات، كالأجسام الحية، – على ما يقول سبنسر – تبدأ على صورة بذور، وتنشأ عن كتل صغيرة جداً بالقياس الى تلك الكتل التي تنتهي إليها. ومن تلك الشرذمات الشاردة، أمثال الشعوب البدائية، خرجت أكبر المجتمعات، إن هذه نتيجة لا يمكن إنكارها»[12]، وما قلناه عن التركيب المقطعي يكفي لجعل هذه الحقيقة شيئاً لا يمارى فيه. ونحن نعرف، فعلاً، ان المجتمعات تتألّف من عدد من المقاطع المختلفة الحجم، يحيط بعضها ببعض بالتقابل. ولكن هذه الأُطر ليست بإنشاءات مصطنعة، لا سيما في الأصل؛ وحتى إذا هي أصبحت مجموعة مصطلحات، فإنها تقلّد الوضع الأصلي السابق، وتنسج على مثاله بقدر الإمكان، وبهذه الصورة نكون أمام مجتمعات قديمة تحتفظ بشكلها القديم. ولنلاحظ ان أوسع هذه التقسيمات أي تلك التي تحيط بالأخرى، تقابل النموذج الاجتماعي الأدنى والأقرب ما يكون، وكذلك الأمر بين المقاطع التي تتألف هذه منها، فإن أكثرها اتّساعاً ليس إلا بقايا ذلك النموذج الذي يلي النموذج السابق مباشرة، من ادنى، وهكذا. ونحن واجدون لدى أعظم الشعوب تقدّماً رواسب من ذلك التنظيم الاجتماعي القديم جداً[13]. وهكذا فان القبيلة تتألف من تجمّع شرذمات او عشائر، ويتألف الشعب او الأمة

---

١٢. علم الاجتماع، ١١، ٢٣.

١٣. فالقرية مثلاً ليست في الأصل إلا قبيلة توطنت.

(كالشعب اليهودي مثلا) والحاضرة من تجمّع قبائل. ثم ان هذه الحاضرة ...ورها، وما يليها من قرى متعلقة بها، تدخل كعنصر في مجتمعات أكبر تعقيدًا، الخ. وعلى ذلك فإن الحجم الاجتماعي لا يملك إلا ان يزداد، لأن كل نوع ...ألف من تكرّر مجتمعات، تنتسب الى النوع الأدنى السابق لها مباشرة.

ومع ذلك فإن هنالك بعض الحالات الشاذّة. فمن المرجح ان الشعب اليهودي كان قبل الغزو، أضخم حجمًا من الحاضرة الرومانية في القرن الرابع؛ ولكنه على ذلك كان من نوع أدنى. ثم ان عدد السكان في الصين وروسيا يفوق عددهم في أكثر أمم أوروبا رقيًّا. وعلى ذلك فإن تقسيم العمل، لدى هذه الشعوب نفسها، ليس بالشيء المتناسب مع الحجم الاجتماعي. ذلك ان تزايد الحجم ليس بالضرورة علامة على التفوّق اذا لم يرافقه تزايد في الكثافة، بنسبة مماثلة. ولقد تبلغ المجتمعات مقاييس ضخمة، من حيث أنها تشتمل على عدد كبير من المقاطع، مهما تكن طبيعة هذه الأخيرة. فإذا كان أوسعها لا يقوم إلا على مجتمعات من نوع أدنى، فإن البنية المقطعية تظلّ بارزة، ويبقى التنظيم الاجتماعي متدنيًا. إن تجمّع العشائر مهما يكن ضخمًا، يظلّ دون أصغر مجتمع منظم، وذلك لأن هذا الأخير كان قد اجتاز كل مراحل التطوّر التي لا يزال التجمّع دونها. وكذلك ان كان لعدد الوحدات الاجتماعية شيء من التأثير في تقسيم العمل، فليس ذلك بعائد الى العدد نفسه ولا هُوَ بالأمر الضروريّ، بل يعود إلى عدد العلاقات الاجتماعية يزداد بصورة عامة مع عدد الأفراد. ولا يكفي لبلوغ هذه النتيجة ان يكون في المجتمع عدد كبير من الأفراد، بل يجب أن يكونوا من عمق الاتصال في ما بينهم، بما يكفي ليؤثر ويتأثر كل منهم بالآخرين. وإذا حدث بالعكس انهم كانوا مفصولين عن بعضهم بحواجز كثيفة، فإنهم لا يستطيعون إقامة علاقات متبادلة إلا نادرًا، وبشيء غير قليل من الصعوبة، ويبقى المجتمع كما لو لم يكن فيه إلا عدد قليل من الأفراد. ان زيادة الحجم الاجتماعي لا تسرع تقدّم تقسيم العمل دومًا، إلا اذا رافقها في الوقت نفسه تكاثف الأفراد وانضغاط الكتلة الاجتماعية، بذات النسبة. وعلى ذلك فإن زيادة

الحجم ليست بالتالي إلا عاملاً إضافيًا ، ولكنه عندما ينضاف الى الأول ، فإنه يضاعف آثاره بفعل خاص به ، وبالتالي ، لا بدّ من تمييزه عنه.

وبناءً على ما تقدّم ، نستطيع ان نصيغ القضية التالية : «ان تقسيم العمل يتناسب تناسبًا طرديًا مع حجم المجتمعات وكثافتها ، واذا هو تقدم بصورة متصلة خلال التطور الاجتماعي ، فذلك لأن المجتمعات تزداد بانتظام كثافة ، وتصبح ، بصورة عامة ، أكبر حجمًا».

صحيح ان الناس أدركوا دومًا ، ان هنالك علاقة ما بين هذين الحدين ؛ إذ يحتاج ازدياد التخصُّص في الوظائف الى وجود عدد كبير من الأفراد المتآزرين ، وان يكونوا قريبين بعضهم من بعض ، حتى يستطيعوا ان يتآزروا. ولكن المألوف ألا يرى في مثل هذا الوضع الاجتماعي إلا الوسيلة التي ينمو معها تقسيم العمل ، وليس مألوفًا ان يرى فيه سبب هذا التطوّر. ومن عادة الباحثين ان يعلّقوا هذا الأمر بالنزعات الفردية الى زيادة الهناء والسعادة ، تلك النزعات التي يسهل إرواؤها كلما كانت المجتمعات أعظم اتساعًا ، وأشد كثافة. غير ان القانون الذي وضعناه يخالف هذا الرأي مخالفة تامَّة. ونحن لا نقول إن نمو المجتمعات وتعاظم كثافتها يسمحان بتقسيم أكبر للعمل بل نقول انهما يفرضان هنا التقسيم. فليس ذلك بأداة لهذا التقسيم ، بل هو السبب الباعث عليه[١٤].

ولكن كيف نستطيع تصوُّر الطريقة التي يحدث بها هذا السبب المزدوج أثره؟

---

١٤. ونستطيع في هذه النقطة ان نعتمد على كونت كحجة. ويقول كونت ، ان عليّ الآن أن أشير الى التكاثف المتزايد لنوعنا ، على انه عنصر عام أخير ، يساعد على تنظيم السرعة الفعلية للتطوّر الإجتماعي. فيمكننا إذن بسهولة أولاً ان نعترف بأن هذا الأثر يساعد كثيرًا ، لاسيّمَا في الأصل ، على أن ينشئ في مجموعة العمل الإنساني ، تقسيمًا يزداد تخصّصًا بالتدريج ، وهو أمر لا يمكن أن يتمّ عندما لا يوجد هنالك إلا عدد قليل من الأفراد المتآزرين. وعدا ذلك فإن مثل هذا التكاثف عن طريق إحدى خصائصه الأشدّ عمقًا والأقلّ وضوحًا بالرغم من انها أعظم أهمية – يحفز مباشرة بصورة قوية جدًا على النمو السريع للتطوّر الاجتماعي ، ويتمّ ذلك اما عن طريق دفع الأفراد الى محاولة بذل جهود جديدة لتأمين حياتهم بوسائل أوسع حيلة ، لولاها لغدت الحياة أكثر صعوبة ، واما عن طريق إرغام المجتمع على الردّ بقوة أعند وأشد احكامًا للنضال بشدة أكبر ضد التزايد الكبير للاختلافات الخاصة. وسواء أكنا ننظر من هذه الناحية او تلك ، فإننا نلاحظ ان القضية هنا ليست قضية الازدياد المطلق لعدد الأفراد ، ولكنها قضية تآزر أشد وأعمق فوق مكان معين. (دروس ، ٤ ، ٤٥٥).

– ٢ –

يرى السيد سپنسر، أنه إذا كان لتزايد الحجم الاجتماعي من تأثير في تقدّم تقسيم العمل، فلا يعني ذلك انه يبعث عليه، بل انه يُسرعه فحسب. انه مجرد شرط مساعد للظاهرة. وكل كتلة متجانسة تصبح بالضرورة مختلفة مهما كانت أبعادها، لأنها قلقة بطبيعتها، غير ان أجزاءها تتمايز بشكل أكمل، وبسرعة أكبر عندما تكون أكثر اتساعًا. والحق انه لما كان عدم التجانس هذا ناشئًا عن ان أجزاء الكتلة المختلفة معرّضة لتأثير قوى مختلفة، فإنه يتزايد بقوة أكبر تزايد الاختلاف في وضع الأجزاء. وتلك هي حال المجتمعات، «عندما يكثر عدد الأفراد في طائفة ما، وينتشرون على مساحة أوسع من الأرض ويستقرّون فيها، بحيث يعيش كل فريق من الناس ويموت في أرضه الخاصة، فإن هذا مما يُبقي كل فريق في شروطٍ طبيعيةٍ مختلفة، ولا يمكن عندئذ أن تبقى الأجزاء المختلفة متشابهة في أعمالها. اما الأجزاء التي تبقى مشتتة فإنها تتابع عملها في الصيد وحراثة الأرض، وأما التي تقيم على شاطئ البحر، فإنها تنصرف الى أعمال بحرية. أما سكان المنطقة التي انتخبت كمكان للاجتماعات الدورية – بحكم وضعها المتوسط – فإنهم يصبحون تجارًا، وتنشأ هناك مدينة... ان الاختلاف في الأرض وفي المناخ يحمل سكان الريف، في مختلف مناطق البلاد، على القيام بأعمال مختصة جزئيًّا، فيتميزون من حيث انهم ينتجون ثيرانًا، او غنمًا، او قمحًا»[١٥] وبكلمة واحدة، إن تنوُّع الأوساط التي يعيش فيها الأفراد يُنشئ لديهم قابليات مختلفة، تؤدي الى اختصاصهم باتجاهات متباعدة. ولئن كان هذا التخصّص يزداد بازدياد أبعاد المجتمعات، فذلك لأن هذه الفروق الخارجية تزداد في الوقت نفسه.

وليس هنالك شك في ان الشروط الخارجية التي يعيش فيها الأفراد تطبعهم

---

١٥. سبنسر، مبادئ أولى، ٣٨١ *(Premiers principes)*.

بطابعها ، وان اختلافها ، يجعلهم مختلفين. ولكن القضية هي ان نعرف ما اذا كان هذا التنوّع الذي لا بدّ وان تكون له صلة بتقسيم العمل ، يكفي لتعليله تعليلاً كاملاً. ومن المؤكّد ان السكان ينتجون ، تبعًا لاختلاف خصائص الأرض ، هنا قمحًا ، وهناك غنمًا أو ثيرانًا. ولكن الاختلافات الوظيفية لا تنحلّ دومًا ، كما هي الحال في هذين المثالين ، الى مجرد اختلافات بسيطة ، بل انها من العمق أحيانًا بالدرجة التي يؤلف معها الأفراد الذين ينقسم بينهم العمل ، جملةً من الأنواع المتميزة ، بل والمتعارضة. ولعلّه يمكن القول إنهم يتآمرون لكي ينحرف بعضهم عن بعض أشدّ انحراف ممكن. وأي شبه هنالك بين الدماغ الذي يفكر ، والمعدة التي تهضم؟ وكذلك فأي شيء تراه مشتركًا بين الشاعر المنطوي كل الانطواء على أحلامه ، والعالم الغارق في أبحاثه ، والعامل الذي يقضي حياته في صنع رؤوس الدبابيس ، والفلاح الذي يدفع محراثه ، والبائع الذي يقف وراء متجره؟ ومهما يكن تنوّع الشروط الخارجية كبيرًا ، فإنه لا ينكشف مطلقًا عن فروق تتناسب مع هذه الاختلافات البارزة ، ثم تستطيع بالتالي ان تعلّلها. وحتى اذا نحن لم نُقابل بين الوظائف المتباعدة ، بل قابلنا بين الفروع المختلفة المتصلة بذات الوظيفة ، لكان من الصعب في الغالب أن نلمح اختلافات خارجية تستطيع تعليل انفصالها. وما هي الشروط المناخية او الجيولوجية او الاجتماعية أخيرًا ، التي كان في وسعها أن تخلق هذه المواهب المختلفة الموزعة بين الرياضي والكيمائي والعالم الطبيعي وعالم النفس الخ؟

ولكن حتى إذا كانت الشروط الخارجية مما يحمل الناس بقوة على التخصّص في اتجاه معيَّن ، فإنها لا تكفي لتعيين هذا الاختصاص. فالمرأة ، بحكم تكوينها ، مهيّأة لحياة مختلفة عن حياة الرجل. ومع ذلك ، فإن هنالك مجتمعات تكون فيها مشاغل الجنسين واحدة تقريبًا. والأب بحكم سنّه ، وعلاقات الدم بينه وبين أولاده ، هو خير من يُمَارس في الأسرة هذه الوظائف الإدارية التي تؤلّف بمجموعها ما يُسمّى بالسلطة الأبوية. ومع ذلك فإن هذه السلطة ليست من اختصاصه في الأسرة الأموية. ويبدو طبيعيًا جدًا ان يعطى مختلف أفراد الأسرة

اختصاصات او وظائف تبعًا لدرجة قرابتهم ، وألا يكون للأب والعم ، والأخ وابن العم الحقوق نفسها ولا الواجبات نفسها . ومع ذلك فإن هنالك نماذج عائلية يمثل فيها كل الراشدين الدور نفسه ، على قدم واحد من المساواة ، مهما تكن علاقاتهم الدموية . ثم ان هذا الوضع المنحط الذي يوضع فيه أسير الحرب ، داخل القبيلة المنتصرة ، يفرض عليه أحط الوظائف الاجتماعية ، هذا إن أُبقيت له الحياة . ومع ذلك فلقد رأينا انه كثيرًا ما يُعتبر كواحد من أعضاء الجماعة المنتصرة ، ويصبح مساويًا لهم .

وينشأ ذلك في الواقع عن انه اذا كانت هذه الفروق مما يجعل تقسيم العمل ممكنًا ، فإنها لا تفرضه بالضرورة . ان وجودها لا يعني استعمالها . ذلك انها شيء تافه أخيرًا بالقياس إلى أوجه الشبه التي لا تزال قائمة بين الناس ؛ إنها بذرة في أول تميِّزها . واذا وجب ان ينشأ عنها تخصُّص في النشاط ، فإن عليها أن تكون نامية ومنظمة . ولا شك أن هذا النمّو يتعلق بأسباب أخرى غير تنوّع الشروط الخارجية . ويقول سپنسر ، ان هذا النمّو سيتمّ من تلقاء نفسه ، لأنه يتبع خطّ المقاومة الضعيفة ، ولأن كل قوى الطبيعة تميل بلا منازع الى هذا الاتجاه . ولا شكّ انه اذا كان الناس يتخصّصون ، فسيكون تخصّصهم في الاتجاه الذي تعينه الفروق الطبيعية ، إذ إنهم بذلك يحتملون أقلّ عناءٍ ممكن ، ويجنون أكبر فائدة ممكنة . ولكن لم يختصّون؟ وما الذي يجعلهم يميلون الى الناحية التي يتميّز بها بعضهم عن بعض؟ ان سپنسر يوضح لنا بطريقة لا بأس بها ما هي الطريقة التي يتمّ بها التطوّر ، اذا هو تمّ ، ولكنه لا يبيِّن لنا ما هو المصدر الذي نشأ عنه . والحقيقة ان القضية بالنسبة اليه ليست بذات موضوع . إنه يرى ان السعادة تكبر بنسبة تزايد القوة الإنتاجية للعمل ، وكلما سنحت فرصة جديدة لتقسيم أكبر للعمل ، حسب سپنسر فإن من المستحيل ألا ننتهزها . ولكننا نعرف أن الأمور لا تجري على هذا المنوال . والحقيقة انه ليس لهذه الوسيلة من قيمة في نظرنا إلا اذا كنا بحاجة إليها ، ولما كان الانسان البدائي لا يحتاج مطلقًا الى هذه المنتجات التي تعلم الرجل المتمدن ان يرغب بها ، بعد أن أحكم تنظيم العمل على أساس إنتاجها ، فإننا لا نستطيع

ان نفهم عمّ ينشأ الاختصاص المتزايد للأعمال ، الا اذا عرفنا كيف تكوّنت هذه الحاجات الجديدة.

— ٣ —

ولئن كان العمل يزداد انقسامًا كلما أصبحت المجتمعات أعظم حجمًا ، وأشدّ كثافة ، فليس مردّ ذلك إلى ان الشروط الخارجية قد أصبحت فيها أكثر تنوّعًا ، بل ان النضال من أجل الحياة قد غدا فيها أشدّ احتدامًا.

ولقد لاحظ داروين ، بحق ، ان التنازع بين جسمين يزداد شدّة كلما ازداد التشابه بينهما. ولما كانا ، في هذه الشروط ، بحاجة الى الأشياء نفسها ، فإنهما يصبحان عدوين كل منهما للآخر . وما دامت الموارد لديهما أكثر من حاجتهما ، فإنهما يستطيعان الحياة جنبًا الى جنب . ولكن اذا حدث ان زاد العدد بنسبة لا يمكن معها إرواء كل الحاجات فإن نار الحرب تشتعل وتشتدّ ضراوة بمقدار ما يكون هذا النقص قويًا ، أي بمقدار ما يرتفع عدد المتنازعين. ويختلف الأمر اختلافًا كبيرًا عندما يكون الأفراد المتنازعون من أنواع أو أنماط مختلفة . إذ لما كانوا لا يغتذون بالصورة نفسها ، ولا يعيشون الحياة نفسها ، فإنهم لا يتنازعون ولا يضيق بعضهم ببعض ، والشيء الذي يسعد به البعض ، يبدو تافهًا للآخرين ، والعكس بالعكس. وعلى ذلك فإن مناسبات التنازع تتضاءل ، تبعًا لمناسبات الالتقاء ، تضاؤلاً يتزايد كلما تباعدت الأنواع والأنماط بعضها عن بعض. «وهكذا ، على ما يقول داروين ، اذا كانت الأرض قليلة الاتساع ، وكانت مفتوحة للهجرة ، وكان التنازع بين الفرد والفرد تبعًا لذلك ، على أشدّ ما يكون ضراوة ، فإننا نلاحظ دومًا أن هنالك تنوّعًا كبيرًا في الكائنات الحية التي تعمرها. ولقد وجدتُ أن أرضًا معشبة لا تتجاوز ثلاثة أقدام في أربعة ، وظلّت معرضة سنوات طويلة لشروط الحياة نفسها ، كانت تغذي عشرين نوعًا من النباتات ،

تنتسب الى ثمانية عشر جنسًا وثماني رُتب ، مما يبيّن لنا جيدًا كم كانت هذه النباتات مختلفة بعضها عن بعض »[١٦] . وعدا ذلك فإن الناس جميعًا يلاحظون انه ينبت في الحقل نفسه ، الى جانب البقول والحبوب ، كمية هائلة من الأعشاب الضارة . والأمر كذلك في الحيوانات ، فإنها كلما ازدادت اختلافًا ، تفادت النزاع بسهولة أكبر . ويمكن ان نجد على السنديانة نفسها ما يقرب من مئتي نوع من الحشرات ، ليس بينها من علاقة غير علاقة حسن الجوار . فبعضها يتغذّى من ثمار الشجرة ، والأخرى من أوراقها ، وبعضها الآخر من القشرة والجذور . « وانه لمستحيل تمامًا ، على ما يقول هيكل (Haeckel) ان يعيش هذا العدد من الأفراد ، على هذه الشجرة ، لو انه ينتسب كله الى النوع نفسه ، ولو انه مثلاً ، كان يعيش من القشرة وحدها ، او من الأوراق وحدها »[١٧] . وقل مثل ذلك عما في داخل الجهاز العضوي ؛ إن مما يخفّف من حدة الصراع بين مختلف الأنسجة ، انها تتغذّى من مواد مختلفة .

والناس يخضعون أيضًا لهذا القانون نفسه . فالمهن المختلفة ، داخل المدينة الواحدة ، تستطيع التعايش دون ان تضطر الى ان يؤذي بعضها بعضًا ، وذلك لأنها تجري وراء غايات مختلفة . فالجندي يطمح الى المجد الحربي والراهب يحاول كسب السلطة المعنوية ، ورجل الدولة يسعى الى استلام الحكم ، والصناعي الى الثروة ، والعالم الى الشهرة العلمية ، وكل واحد من هؤلاء قادر على بلوغ غايته من غير ان يمنع الآخرين عن بلوغ غاياتهم . والأمر كذلك حتى عندما تكون الوظائف أقلّ تباعدًا في ما بينها . فطبيب العيون لا يُزاحم الطبيب المختصّ بالأمراض العقلية ، والحذّاء لا يقف في طريق صانع القبعات ، والبناء لا يؤذي النجار ، وعالم الطبيعة لا يعترض الكيميائي ، الخ . ولما كانوا يقومون بخدمات مختلفة فإنهم يستطيعون تقديمها معًا بصورة متوازية .

---

١٦. أصل الأنواع ، ١٣١ .

١٧. تاريخ الخلق الطبيعي ، ٢٤٠ *(Histoire de la création naturelle)*.

ومع ذلك ، فإنه كلما تقاربت الوظائف ، زادت بينها نقاط الاحتكاك ، وبالتالي زاد تعرّضها للنزاع ، ولما كانت ، في هذه الحال ، تروي حاجات متشابهة ، بطرق مختلفة ، فلا بدّ من ان يحاول كلّ منها التجاوز على جيرانه . ان القاضي لا يزاحم الصناعي أبدًا ، أما صانع البيرة وصانع الخمور وحائك النسيج والمشتغل بالحرير والشاعر والموسيقي فإنهم كثيرًا ما يحاول أحدهم اقتلاع الآخر . أما أولئك الذين يؤدون الوظائف نفسها ، فإنه ليس في وسعهم التقدّم إلاّ على حساب بعضهم بعضًا . فإذا نحن تصوّرنا هذه الوظائف المختلفة على شكل حزمة متشعبة ، ذات أصل مشترك ، فإن النزاع يكون في حدّه الأدنى بين أواخر الفروع ، على حين انه يزداد بانتظام كلما اقتربنا من المركز . وليس الأمر كذلك داخل كل مدينة فحسب ، بل هو كذلك أيضًا في سائر أجزاء المجتمع . فالمهن المتشابهة المنتشرة في مختلف نقاط البلاد تتزاحم في ما بينها . ويزداد هذا التزاحم قوة كلما ازداد بينها التشابه ، شريطة ألا تؤدي صعوبة المواصلات الى التضييق من دائرة عملها .

فإذا قبلنا هذا ، يصبح من السهل أن نفهم ان كلّ تكاثف للكتلة الاجتماعية ، لاسيمَا اذا رافقه تزايد في عدد السكان ، يؤدي بالضرورة الى ازدياد تقسيم العمل .

وفي الحقيقة لنتصوّر مركزًا صناعيًا يغذّي منطقة من مناطق البلاد ، بإنتاج من نوع ما . ان النموّ الذي يمكن ان يحرزه محدود بصورة مضاعفة ، فهو محدود أولاً باتساع الحاجات التي يجب إرواؤها ، أو ، كما يقال ، بحاجة السوق ، وهو محدود ثانيًا بقوة وسائل الإنتاج التي يملكها . والشيء الطبيعي هو أن لا ينتج أكثر مما يجب . وأقلّ من ذلك ان ينتج أكثر مما يستطيع ، ذلك أن من طبيعة أية قوة ان تفيض بكل طاقاتها ، إن لم تجد ما يحدّ منها ، فإذا هي وصلت الى هذه الغاية ، فإنها تكون قد تلاءمت مع شروط وجودها ، ذلك انها تكون في وضع متوازن لا يمكن ان يتغيَّر ، اذا لم يتغيّر من حوله شيء .

ولكن ها هي المنطقة ، التي كانت مستقلة عن هذا المركز حتى هذا الحين ، وقد ربطت بخطّ مواصلات يختصر البعد الى حدٍّ ما . وفي الوقت نفسه ، ينهار

أحد العوائق الذي كان يحدّ من انطلاقها ، او يتضاءل على الأقل ، فتتّسع السوق ، وتتكاثر الحاجات التي يجب إرواؤها . ولا ريب ، انه لو كانت كل المشاريع القائمة في هذه المنطقة ، قد بلغت الحدّ الأعلى من إنتاجها ، فإن الأوضاع تبقى على حالها ما دامت هذه المشاريع لا تستطيع ان تتوسّع . ولكنّ وضعًا من هذا النوع ، شيء خيالي . والحقيقة ان هنالك دومًا عددًا كبيرًا أو صغيرًا منها لم يصل الى هذا الحدّ الأعلى ، بحيث يملك من السرعة ما يكفي للمضي به إلى مدى أبعد .

ولما كان قد انفتح أمامها مجال فارغ ، فإنها ستحاول بالضرورة ان تنتشر فيه وتملأه . فإذا هي لقيت الآن مشاريع مشابهة لها ، قادرة على مقاومتها ، فإن هذه الأخيرة تحدّ من الأولى ، أو تحدّ كلٌّ منهما الأخرى بالتقابل ؛ وبالتالي فإن علاقاتهما المتقابلة تظلّ كما هي . لا شكّ ان عدد المزاحمين قد ازداد ، ولكن لما كانوا يتوزعون في ما بينهم سوقًا أوسع ، فإن حصة كلٍّ من المعسكرين تبقى على حالها . غير أنه إذا كان بين هؤلاء من هو مصاب ببعض الضعف ، فإنه يكون مضطرًا الى إخلاء المكان الذي كان يشغله حتى ذلك الحين، من حيث انه لم يعد يستطيع المقاومة في الشروط الجديدة التي يقوم النزاع فيها . وعلى ذلك فلن يكون أمامه إلا ان يزول من الوجود او ان يتحوّل ؛ ولا بد من أن يؤدي هذا التحوّل الى تخصّص جديد . ولكن اذا شاء الضعفاء ان يمارسوا مهنة جديدة ، كانت موجودة من قبل ، بدلاً من ان يخلقوا مباشرة ذلك الاختصاص الجديد ، فإنه يكون محتومًا عليهم ان يزاحموا أولئك الذين كانوا يمارسون هذه المهنة من قبل . وهذا يعني أن النزاع لا يتوقف ، بل يتحوّل ، ليحدث آثاره في مجال آخر . وفي نهاية المطاف لا بدّ وان يحدث في مكان ما ، ما كان يجب أن يحدث من زوال التخصص أو اختلافه. وليس من الضروري أن نضيف الى هذا قولنا بأنه عندما يكون في المجتمع عدد أكبر من الأفراد ، ويكون هؤلاء في الوقت نفسه أكثر تقاربًا في ما بينهم ، فإن الصراع يكون عندئذٍ حامي الوطيس ، ويكون الاختصاص الناشئ عنه أسرع وأكمل .

وبتعبير آخر ، عندما يكون ، وبمقدار ما يكون التركيب الاجتماعي مقطعيًا ، يكون لكلّ مقطع أعضاؤه الخاصة ، وتكون شبه محمية او مبتعدة عن الأعضاء المشابهة لها بالحواجز التي تقوم بين المقاطع المختلفة. ولكن كلما امحت الحواجز كان محتومًا ان تتنازع الأعضاء المتشابهة ، وأن تدخل في صراع بينها ، وان يحاول كل منها الحلول محلّ الأخرى. ولكن أيّة كانت الطريقة التي يتمّ بها هذا الاستبدال الأخير ، فإنه لا بدّ وان ينشأ عنه نوع من التقدّم في طريق الاختصاص.

ذلك ان العضو المقطعي الذي يحرز النصر ، اذا صحّ مثل هذا التعبير ، لا يستطيع من جهة أولى ان يقوم بالعبء المفروض عليه منذ الآن إلا بالاعتماد على تقسيم أكبر للعمل. ثم ان المغلوبين ، من الجهة الثانية ، لا يمكنهم البقاء إلا اذا حصروا نشاطهم في جزء من الوظيفة الكبرى التي كانوا يقومون بها حتى ذلك الحين. وهكذا يصبح المعلم الصغير رئيس عمال ، ويغدو التاجر الصغير مستخدمًا ، الخ. غير ان هذا الجزء قد يتفاوت كبرًا تبعًا لدرجة الضعف التي انكشفت في العضو المغلوب. حتى لقد يحدث ان تنقسم الوظيفة الأصلية الى شقّين في درجة واحدة من الأهمية. وبدلاً من ان تدخل الصناعتان المتماثلتان في حلبة المزاحمة تعودان متوازيتين عن طريق تقاسم العمل المشترك. وبدلاً من ان تتحكم الواحدة منهما في الأخرى ، نراهما تأتلفان بانسجام. ولكنه لا بدّ على كل حال من ظهور اختصاصات جديدة.

وعلى الرغم من أن الأمثلة التي سبق ذكرها كانت مستمدة من الحياة الاقتصادية خاصة ، فإن هذا التعليل ممكن التطبيق على كل الوظائف الاجتماعية بلا تمييز. ولا ينقسم العمل العلمي ، او الفني او غيرهما بصورة أخرى ، ولا لأسباب أخرى ، ان الجهاز التنظيمي المركزي يَتَمثّل تبعًا لذات الأسباب ، على ما رأينا ، كلَّ الأعضاء المنظمة المحلية ، ويقصر عملها على دور الأدوات المساعدة الخاصة.

ولكن أينشأ عن هذه التغيّرات شيء من الزيادة في السعادة المتوسطة؟ اننا لا نرى عندئذ ما هو السبب الذي يمكن أن تُعزى إليه هذه الزيادة. إن شدة الصراع

المتزايدة تقتضي جهودًا جديدة شاقة، ليس من شأنها أن تجعل الناس أعظم سعادة. فكلّ شيء يتمّ بصورة آلية. فإذا اختلّ التوازن في الكتلة الاجتماعية، نشأت عن ذلك ألوان جديدة من الصراع لا يمكن ان تنحلّ إلا بتقسيم أكبر للعمل. ذلك هو الباعث على التقدم، اما الشروط الخارجية، واما مركبات الوراثة المتنوعة، فهي كانثناءات الأرض التي تعين اتجاه التيار، ولكنها لا تخلقه. انها تعين الاتجاه الذي سيتمّ الاختصاص فيه حيث يكون ضروريًا، ولكنها لا تلزم به الزامًا. واما الفروق الفردية التي تنشئها فإنها تظلّ كإمكانيات لولا اننا نضطر بحكم مجابهة الصعوبات، الجديدة، الى إبرازها وتنميتها.

وعلى ذلك فإن تقسيم العمل هو نتيجة من نتائج التنازع على البقاء. إلاّ أنه نتيجة مخففة فبفضله لا يكون الخصوم في الواقع، مضطرين الى القضاء بعضهم على بعض بالتقابل، بل يكونون قادرين على التعايش بعضهم الى جانب بعض. وهكذا فكلما نما تقسيم العمل، أمدَّ عددًا أكبر من الأفراد بوسائل البقاء والحياة، ولو كانوا يعيشون في مجتمعات أكثر تجانسًا، لحكم عليهم بالفناء. وكل جسم يُولدُ غيرَ سليم في كثيرٍ من المجتمعات البدائية، كان محتومًا عليه أن يهلك، إذ إنه لم يكن يصلح للقيام بأية وظيفة. وكان القانون أحيانًا يستبق نتائج الانتقاء الطبيعي، ويحكم بالموت على الأطفال الذين يولدون بعاهة، او ضعفاء، وكان ارسطو نفسه[١٨] يجد هذا الأمر طبيعيًا. وتختلف الحال اختلافًا كبيرًا في المجتمعات الأكثر تقدّمًا. ان الفرد الضعيف يستطيع ان يجد في أُطر تنظيمنا الاجتماعي المعقدة مكانًا يمكنه فيه ان يقدّم بعض الخدمات. واذا هو لم يكن ضعيفًا إلا في جسمه، وكان عقله سليمًا، فإنه يستطيع الانصراف الى اعمال المكاتب، والى الوظائف الفطريّة. ولئن كان عقله هو الضعيف فإن عليه ولا ريب، ان يتنازل عن مجابهة المزاحمة الفكريّة، غير ان للمجتمع في الاسناخ الثانوية من خليته، أمكنة صغيرة تحول دون موت هذا الضعيف»[١٩]. وكذلك فإن العدو المغلوب لدى الشعوب البدائية،

---

١٨. السياسة ٤ (٧)، ١٦، ١٣٣٥ ب، ٢٠ وما بعدها.

١٩. بورديه، حياة المجتمعات، ٤٥ (Bordier, *Vie des sociétés*).

يكون نصيبه الموت . أما عندما تنفصل الوظائف الصناعية عن الوظائف الحربية ، فإن هذا المغلوب يبقى الى جانب الغالب ، بصفة الرقيق.

وهنالك بعض الظروف التي نلاحظ فيها أن الوظائف المختلفة يزاحم بعضها بعضًا . وهكذا يتغذى الجهاز العصبي على حساب الأعضاء الأخرى ، في جسمٍ خضع لصومٍ طويل ، ويحدث مثل هذا عندما ينمو النشاط الدماغي نموًا كبيرًا . والأمر كذلك في المجتمع . فإذا قامت مجاعة أو أزمة اقتصادية ، فإن الوظائف الحيوية مرغمة ، في سبيل بقائها ، على الاستيلاء على أغذية الوظائف التي تقلّ عنها قيمة . وعندئذ تنهار الصناعات الكمالية ، ويُعطى نصيبها من الثروة العامة الى صناعات الأغذية او الأشياء الضرورية . وقد يحدث أيضًا ان يصل الجسم الى درجة من النشاط يفيض عن الحاجات ، فيضطرها ترميم النفقات الناشئة عن هذا النمو المفرط إلى أخذ نصيب غيرها . مثال ذلك ان هنالك مجتمعات يوجد فيها عدد كبير من الموظفين ، أو من الجنود ، أو من الضباط أو من الوسطاء ، او من رجال الدين ، الخ ، فينعكس هذا على الوظائف الأخرى التي تتألّم من هذا التضخُّم . ولكن هذه الأحوال كلها مرضية . إنها تنشأ عن ان الجهاز العضوي لا يتغذى بصورة منتظمة ، او عن أن التوازن الوظيفي قد أصابه الخلل.

ولكن هنالك اعتراضًا يخطر على البال.

ان أية صناعة لا يمكن ان تعيش إلا إذا كانت تستجيب لحاجة من الحاجات . وكذلك لا يمكن ان تتخصَّص وظيفة من الوظائف إلا إذا كانت تستجيب لإحدى وظائف المجتمع . ولكن كلّ اختصاص جديد من شأنه ان يزيد الإنتاج ويحسنه . ولئن لم تكن هذه الفائدة سببًا لتقسيم العمل ، فلا بدّ وأن تكون نتيجته المحتومة . وعلى ذلك فإن التقدّم لا يمكن ان يتمّ بصورة قابلة للاستمرار إلا إذا كان الأفراد يشعرون فعلاً بالحاجة الى منتجات أكثر ومن نوع أفضل . وما دامت صناعة النقل لم تنشأ ، فإنّ كل انسان كان يتنقل بالاعتماد على الوسائل التي يملكها ، وكان الناس متلائمين مع هذه الأوضاع . ولكن مجرّد كون هذه الصناعة ، قد تخصَّصت ، يعني أن الناس لم يعودوا يقنعون بما كانوا يكتفون به حتى ذلك

الحين، وان مطاليبهم تزايدت. ولكن من أين يمكن أن تأتي هذه المطاليب؟ انها معلول لنفس العلة التي تبعث على تقدّم تقسيم العمل. وقد رأينا منذ قليل أنها تنشأ عن تزايد حدّة التنازع على البقاء. ولكن الصراع العنيف لا بدّ وان يحتاج الى استخدام قوى كبيرة، وبالتالي، إلى أتعاب منهكة. ولكن لا بدّ، لكي تبقى الحياة قائمة، من ان يكون التعويض متناسبًا مع النفقات. ولهذا فإن الأغذية التي كانت، حتى ذلك الحين، تكفي لترميم التوازن العضوي، قد أصبحت منذئذٍ غير كافية. انه لا بدّ من كمية أكبر من الغذاء. ولا بدّ من ان يكون نوعه أفضل. ولهذا فإن الفلاح الذي يقوم بعمل أقلّ إنهاكًا من عمل العامل في المدن، يقيم حوباءه، كالعامل تمامًا، ولكن بغذاء أضعف. ولا يستطيع العامل ان يقنع بغذاء نباتي، وهو حتى في هذه الشروط، يجد كثيرًا من العناء في ترميم الخسائر التي يحدثها العمل العنيف المتّصل، كل يوم، في موازنة جهازه العضوي[٢٠].

ومن ناحية أخرى، فإن الجهاز العصبي المركزي خاصة، هو الذي يتحمل كلّ هذه النفقات[٢١]، ذلك انه يجب ان ينقدح زناد العقل لكي توجد الوسائل اللازمة لمجابهة الصراع القائم، ولتنشأ الاختصاصات الجديدة، وليتمّ تأهيلها، الخ. وبصورة عامة، كلما كان محيط الفرد عرضة للتغيّر، كبر نصيب الذكاء في الحياة؛ ذلك ان هذا الذكاء وحده هو الذي يستطيع ان يوجد الشروط الجديدة لتوازن يختلّ باستمرار، وان يعيده سليمًا. وعلى ذلك فإن الحياة العقلية تنمو في الوقت نفسه الذي تشتدّ فيه المزاحمة، وبالنسبة نفسها. ونحن نلاحظ هذه الأنواع المتوازية من التقدّم، لا عند النخبة فقط، بل لدى كل طبقات المجتمع. وليس علينا، في هذه الناحية، إلا ان نقارن العامل بالمزارع؛ وانه لشيء معروف أن الأول أذكى من الثاني، على الرغم من الصفة الآلية للأعمال التي يقوم بها، أغلب الأحيان. وعدا ذلك فإن انتشار الأمراض العقلية وازديادها، تبعًا لتقدّم المدنية،

---

٢٠. بوردييه، المصدر نفسه، ص ١٦٦ وما بعدها.

٢١. فيري، التفسّخ والإجرام، ص ٨٨ (Féré, *Dégénérescence et criminalité*)

ليس بالأمر الذي لا مبرّر له. وقلْ مثل ذلك عن انتشارها في المدن أكثر من القرى، وفي المدن الكبرى أكثر من الصغرى[٢٢]. إلا ان للدماغ العظيم المعقد متطلبات أكبر من تلك التي يحتاج إليها مخ متواضع. وما كان لا يشعر به هذا الآخر من ألم وحرمان، يهزّ اليوم أركان ذاك. وللسبب نفسه، نجد انه لا بدّ من مؤثرات أقل بساطة لكي تؤثر في هذا العضو تأثيرًا ملائمًا، متى هو أصبح مرهقًا، بل انه ليحتاج الى أكثر من ذلك، لأنه قد نما في الوقت نفسه. وأخيرًا فإن الحاجات العقلية تتزايد أكثر من كل الحاجات الأخرى[٢٣]. فالتعليلات البسيطة لم تعد ترضي العقول المثقفة. انها تطالب الآن بتعليلات أوضح، من ذي قبل، والعلم يغذّي هذه المطامح، ويرويها في الوقت نفسه.

إن كلّ هذه التغيّرات تنشأ اذن، بصورة آلية، عن أسباب ضرورية. واذا كان ذكاؤنا وإحساسنا ينموان ويرهفان بدرجة أكبر، فذلك لأننا نمرّنهما تمرينًا أكبر، ولئن كنا نمرّنهما أكثر فلأننا مضطرون الى ذلك بحكم حدّة الصراع الذي نجابهه. وبهذه الصورة تجد الإنسانية نفسها مؤهلة لأن تتلقّى ثقافة أعظم عمقًا وأكثر تنوّعًا، دون أن تريد ذلك إرادة فعلية.

ومع ذلك فإنه إذا لم يتدخّل في الموضوع عامل آخر، فإن هذا الاستعداد لا يملك أن يخلق هو بنفسه جملة الوسائل المناسبة لإروائه، ذلك انه ليس إلا استعدادًا للتلذّذ، ولكن «مجرد الاستعداد للتلذّذ، كما يلاحظ بان (Bain)، لا ينشئ الرغبة بالضرورة. وقد نكون مكونين بشكل يهيئنا للاستمتاع بدراسة الموسيقى والرسم، والعلم، وألاّ نرغب مع ذلك في هذه الدراسة، اذا كنا قد منعنا دومًا عنها»[٢٤]. وحتى اذا كنا مدفوعين الى أمر ما بحكم دافع وراثي قوي، فإننا لا نستطيع ان نرغب فيه فعلاً إلا بعد أن نتصل به. فالمراهق الذي لم يسمع أبدًا من يقول شيئًا عن العلاقات الجنسية، ولا عن اللذات التي تنشأ عنها، يمكنه

٢٢. انظر مادة «الجنون العقلي» في القاموس الموسوعي للعلوم الطبية.
٢٣. ان لهذا النمو العقلي والعلمي سببًا آخر أيضًا، سوف نراه في الفصل التالي.
٢٤. الانفعالات والإرادة، ص ٤١٩ (*Emotions et volonté*).

أن يحسّ بضيق غامض ، غير واضح الحدود – ويمكنه أن يشعر بان هنالك شيئًا ما ينقصه ، ولكنه لا يعرف ما هو ، وبالتالي فإنه لا يحسّ برغبات جنسية حقيقية . وهكذا فإن هذه المطامح اللامتعينة قد تنحرف بسهولة عن غاياتها الطبيعية واتجاهها السليم . ولكن عندما يكون الإنسان في حالة الاستعداد لتذوّق هذه المتع الجديدة ، وفي وضع التطلّع اللاشعوري إليها ، يرى انها في متناول يده ، لأن تقسيم العمل قد نما في الوقت نفسه ، وأعدها له . ان هذين النظامين من الحوادث يلتقيان هنا ، دون أي اتساق سابق ، لا لشيء إلاّ لأنهما معلولان لعلة واحدة .

وهناك الصورة التي يمكن ان نتخيّلها لمثل هذا الالتقاء . ان إغراء الجدة وحده كافٍ لدفع الإنسان الى تجربة هذه اللذات . وانه ليندفع إليها بسهولة أكبر من المعتاد ، لاسيمَا وان تنوُّع هذه المؤثرات الجديدة وكثرتها يحملانه على أن يجد الذي اعتاد عليه منها أشدّ تفاهة من ذي قبل . ويمكنه ان يتلاءم معها بالفكر ، قبل ان يكون قد جرّبها . ولما كانت هذه المؤثرات ، في الحقيقة ، تتفق مع التغيّرات التي حدثت في تركيبه ، فإنه يشعر بأنه سيجدها ملائمة له . وتأتي التجربة فتثبت له سبق شعوره ، وتستيقظ الحاجات التي كانت راقدة وتتعيَّن وتعي ذاتها وتنتظم . ولكن هذا لا يعني أن هذا التلاؤم يكون بهذا الكمال دومًا ، وأن كل شيء جديد ، نشأ عن تقدّم تقسيم العمل ، يقابل دومًا حاجة حقيقية من حاجات طبيعتنا ، بل ان من المعقول ، على العكس ، ان تنشأ الحاجات لأننا ألفنا الشيء الذي يستجيبها . ولم يكن هذا الشيء لا بالضروري ولا بالمفيد ، غير انه حدث ان جرّبناه مرات كثيرة ، وتعوّدناه حتى لم نعد نستطيع الاستغناء عنه . ان الاتساقات التي تنشأ عن أسبابٍ آلية محضة لا تستطيع إلا أن تكون ناقصة او تقريبيَّة ، ولكنها تكفي لحفظ النظام بصورة عامة . وهذا ما يحدث في تقسيم العمل . ان التقدُّم الذي يحرزه يكون بصورة عامة ، لا في كل الأحوال ، على انسجام مع التغيّرات التي تتمّ في داخل الانسان ، وهذا ما يتيح لها ان تبقى .

ولكن ذلك ايضًا ، لا يعني أننا نصبح من جرّاء ذلك أكثر سعادةً من ذي قبل . ولا ريب انه متى أُثيرت هذه الحاجات ، فإنها لا تبقى تنتظر الإرواء

دون ان يكون هنالك ألم. ولكن سعادتنا ليست بأعظم لمجرَّد ان هذه الحاجات قد أُثيرت. ذلك ان المستوى الذي كنا نقيس شدّة مسراتنا بالنسبة إليه، قد تغيَّر؛ ونشأ عن ذلك ان الاضطراب قد أصاب كلّ درجات المقياس. إلا ان تَغيُّر تصنيف اللذات ليس بالشيء الذي يقتضي ازديادها. فنحن قد تغيّرنا لأن الوسط قد تغيَّر، مما أدّى الى تغيّرات أخرى في طريقة شعورنا بالسعادة، ولكن التغيُّر لا يعني بالضرورة تقدّمًا.

ونلاحظ الآن كيف ان تقسيم العمل يُظهر لنا بصورة مختلفة جدًا عن تلك التي يراه فيه الاقتصاديون. ان عمله الأساسي، في ما يرون، هو زيادة الإنتاج. اما نحن فنرى ان هذه الزيادة ليست إلاّ نتيجة ضرورية او انعكاسًا للظاهرة. ولئن كنا نختصّ، فما ينبغي من ذلك ان ننتج أكثر، بل ان نستطيع الحياة في الشروط الجديدة التي تُفرض علينا.

وهناك نتيجة لكلّ ما تقدّم، هي ان تقسيم العمل لا يمكن ان يتمّ إلاّ بين أعضاء مجتمع قائم بالفعل.

والحقّ انه عندما تقوم المزاحمة بين أفراد منعزلين، وغرباء بعضهم عن بعض، فإنها لا تستطيع إلا ان تزيد تباعدهم. واذا كان المجال واسعًا أمام هؤلاء، فإنهم يهربون بعضهم من بعض. واذا كانوا لا يستطيعون الخروج من دائرة محدودة، فإنهم سيتمايزون، ولكن بصورة تتيح لهم زيادة في الاستقلال بعضهم عن بعض. وليس في وسع أحد أن يذكر اية حالة تبدلت فيها العلاقات العدائية من نفسها، ومن دون تدخُّل أي عامل آخر، وأصبحت علاقات اجتماعية ودية. وهكذا فكما انه لا يوجد عادةً أية علاقة بين أفراد النوع الحيواني او النباتي الواحد، فإن الحرب التي تشتعل بينها لا يمكن أن تؤدي إلا الى نتيجة واحدة هي تنويعها، وإنشاء نماذج متباينة يتحاشى بعضها بعضًا، بصورة متزايدة. وهذا الافتراق المتزايد هو الشيء الذي سمّاه داروين بقانون تنافر الطباع. ولكن تقسيم العمل يوحِّدُ ويفرِّق في الوقت نفسه. وهو يقرِّب بين النشاطات التي يميِّز بينها، ويجمع تلك التي فصلها. وبما ان هذا التقارب لا يمكن ان يكون قد

نشأ عن التزاحم ، فإنه يجب أن يكون قد وجد من قبل ، ويجب على الأفراد الذين يقوم بينهم الصراع ان يكونوا متآزرين من قبل ، وأن يشعروا بذلك ، أي يجب أن يكونوا منتمين الى مجتمع واحد. ولهذا ، فإنه حيث يكون التعاون أقلّ مما يجب للتغلب على أثر المزاحمة المفرّق ، يكون لهذه المزاحمة آثار من نوع آخر غير تقسيم العمل. وعندما تكون شروط العيش في بعض البلاد صعبة جدًا ، بحكم كثافة السكان ، نرى هؤلاء ينسحبون نهائيًا او موقتًا من المجتمع ، بدلاً من ان يختصوا ، ويهاجرون إلى مناطق أخرى.

وعدا ذلك ، فإنه يكفي ان نتصوّر معنى تقسيم العمل ، لكي نفهم ان الأمر لا يمكن ان يكون شيئًا آخر ، انه يقوم في الواقع ، على توزُّع الوظائف التي كانت حتى ذلك الحين مشتركة مؤتلفة. ولكن هذا التوزُّع لا يمكن ان يتمّ وفاقًا لمخطّط سابق ، إذ لا يمكن ان نقول سلفًا اين يجب ان يقوم الحدّ الفاصل بين الأعمال ، اذا هي انقسمت ؛ ذلك ان هذا الانقسام ليس قائمًا في طبيعة الأشياء ، بالوضوح الكافي ، بل انه يتعلق ، على العكس ، بجملة كبيرة من الظروف. فلا بدّ اذن من أن يتمّ الانقسام من تلقاء نفسه ، وبصورة تدريجية. وعلى ذلك فإنه لكي تنقسم وظيفة ما ، في هذه الشروط ، الى جزء ين متكاملين تمامًا ، كما تقتضي ذلك طبيعة تقسيم العمل ، يكون من الضروري ان يبقى هذان الجزءان المختصان على اتصال دائم في ما بينهما ، طوال المدة التي يستمرّ فيها هذا الانفصال. وليس هنالك من سبيل آخر لكي يتلقى أحدهما كلّ الحركة التي يتخلى عنها الآخر ، ولكي يتلاءم كل منهما مع الآخر. ولكن كما تؤلِّف المستعمرة الحيوانية التي يكون كل أفرادها متّصلي الأنسجة ، فردًا واحدًا ، فكذلك تؤلِّف كل مجموعة من الأفراد الدائمي الاتصال في ما بينهم مجتمعًا واحدًا. وعلى ذلك فإنه لا يمكن أن يتمّ تقسيم العمل إلا ضمن مجتمع قائم من قبل. ولا نعني بذلك ان على الأفراد ان يلتصقوا ماديًا ، بعضهم ببعض ، فحسب ، بل نعني انه يجب ان تكون بينهم بعض العلاقات المعنوية. وقد يكفي الاتصال المادي وحده ، أولاً ، لخلق علاقات من هذا النوع ، شريطة أن يكون مستمرًا ، ولكن هذه العلاقات ، فوق ذلك ،

ضرورية بصورة مباشرة. واذا لم تخضع العلاقات التي تبدأ بالظهور، زمن التلمسات، لأية قاعدة، واذا لم تكن هنالك أية سلطة تخفف من تصارع المصالح الفردية، فلن ينشأ عن ذلك إلاّ الفوضى التي لا تسفر عن أي نظام جديد. صحيح اننا نتصوّر ان كل شيء يتمّ عندئذ في اتفاقات خاصة، تقبل بحرية تامة، ويبدو لنا عندئذٍ أن كلّ تأثير اجتماعي ناظم، شيء مفقود، ولكننا ننسى ان العقود ليست ممكنة إلا حيث يوجد تنظيم قضائي، وبالتالي، حيث يوجد المجتمع.

وعلى ذلك فإن من الخطإ ما رآه بعضهم من ان تقسيم العمل هو الشيء الأساسي في كل حياة اجتماعية. ان العمل لا ينقسم بين أفراد مستقلين، متخصّصين من قبل، يجتمعون ويأتلفون لكي يستفيدوا معًا من كفاءاتهم المختلفة. وانها لمعجزة حقيقية ان تستطيع الفروق الناشئة عن الظروف العارضة، ان تلتحم وتأتلف بالصورة التي تنشئ معها كلاًّ منسجمًا تمامًا. وليست هذه الفروق مما يسبق الحياة الاجتماعية، بل هي ما يشتقّ منها. انها لا تنشأ إلا داخل مجتمع قائم، وتحت تأثير العواطف والحاجات الاجتماعية. وعلى ذلك فإن هنالك حياة اجتماعية مستقلّة عن كل تقسيم للعمل، إلا أن تقسيم العمل يقتضي وجودها. وهذا، في الواقع، هو الشيء الذي قررناه مباشرة، عندما بيّنا ان هنالك مجتمعات ينشأ انسجامها بالدرجة الأولى عن وحدة المعتقدات والعواطف، وان المجتمعات التي تنشأ وحدتها عن تقسيم العمل قد انبثقت منها. وعلى ذلك فإن النتائج التي خلصنا إليها في الكتاب السابق، والنتائج التي انتهينا إليها الآن، يمكن أن يكون كلٌّ منها برهانًا على الآخر. ويخضع تقسيم العمل الفيزيولوجي لهذا القانون نفسه. فهو لا يظهر أبدًا إلاّ داخل كتل متعدّدة الخلايا، يقوم في ما بينها بعض الانسجام.

وهنالك عدد من الباحثين يرون أن من الحقائق البديهية ان كل مجتمع يقوم بالدرجة الأولى على التعاون. «انه لا يوجد مجتمع، بالمعنى العلمي للكلمة – على

ما يقول سپنسر – إلا عندما ينضاف التعاون الى تجمُّع الأفراد»[٢٥]. ولقد رأينا منذ قليل أن هذه البديهية المزعومة هي عكس الحقيقة تمامًا. ومن الواضح، على العكس، كما يقول اوغوست كونت؛ «ان التعاون يفترض بالضرورة قيام المجتمع عفويًا، بصورة مستبقة، وليس هو الذي يعلّل نشوء المجتمع»[٢٦]. ان ما يقرّب الناس بعضهم من بعض، انما هو جملة من الأسباب الآلية، والقوى الاندفاعية، كصلات الدم، والارتباط بذات الأرض، وعبادة الأجداد، ووحدة العادات الخ. ومتى قام المجتمع على هذه الأسس، أمكن انتظام التعاون فيه.

وفضلاً عن ذلك، فإن التعاون الوحيد الممكن في البدء، هو من التقطع والضعف، بحيث لو لم يكن للحياة الاجتماعية من أصل آخر، لكانت خائرة القوى، عديمة الاستمرار. ومن باب أولى أن يكون التعاون المعقد الذي ينشأ عن تقسيم العمل حادثة تالية، مشتقة. انه ينشأ عن حركات عميقة تتمّ داخل الكتلة الاجتماعية، عندما تكون هذه قائمة. صحيح انه متى ظهر هذا التعاون الأخير، شدّ الأواصر الاجتماعية، وجعل المجتمع فردية أكمل كيانًا. غير ان هذا الالتحام يفترض التحامًا أسبق يحل محله. ولكي تستطيع الوحدات الاجتماعية ان تمايز، لا بدّ لها أولاً من ان تتجاذب او تتجمع تبعًا لما بينها من مشابهات. ولا تلاحظ طريقة النشوء هذه في الأصول فحسب، بل انها تلاحظ في كل مرحلة من مراحل التطور. ونحن نعرف، في الواقع، ان المجتمعات العليا تنشأ عن ائتلاف مجتمعات دنيا من النوع نفسه. ويجب على هذه الأخيرة اولاً، ان تنصهر في بوتقة شعور جمعي واحد، لكي تستطيع أفعولة التميُّز أن تبدأ، أو أن تتكرّر. وهكذا نرى ان الأجهزة العضوية المعقدة تتكوّن من تكرار أجهزة أبسط منها، متشابهة في ما بينها، لا تمايز إلا متى ائتلفت. وبكلمة واحدة، ان الائتلاف والتعاون أمران

---

٢٥. علم الاجتماع، ٣، ٣٣١.
٢٦. دروس في الفلسفة الوضعية، ٤، ٤٢١.

متميّزان ، ولئن كان الثاني ، عندما ينمو ، يؤثّر في الأول ويُغيّره ، ولئن كانت المجتمعات الإنسانية تقوم أكثر فأكثر على رهوط من الأفراد المتعاونين ، فإن ثنائية هاتين الحادثتين ، لا تزول تبعًا لذلك .

ولئن لم يعترف الفلاسفة النفعيون بهذه الحقيقة الهامة فإن الخطأ في ذلك يعود الى الطريقة التي يتصوّرون بها نشوء المجتمع . إنهم يفترضون في الأصل وجود أفراد منعزلين أو مستقلين ، لا يستطيعون من جراء ذلك ان ينشئوا أي اتصال في ما بينهم ، إلا من أجل ان يتعاونوا ؛ ذلك أنه ليس بين أيديهم أي سبب آخر يحملهم على اجتياز المسافة الفارغة التي تفصل بينهم ، أو على الائتلاف في ما بينهم . ولكن هذه النظرية ، العظيمة الانتشار ، تفترض عملية خلق من العدم .

إنها تقوم ، في الواقع ، على استخراج المجتمع من الفرد ، ولكن ما من شيء مما نعرفه يخولنا حقّ الاعتقاد بإمكانية مثل هذا النشوء العفوي . ويعترف سبنسر نفسه ، ان تكوُّن المجتمع ، في حدود هذه الفرضية ، يحتاج الى ان تنتقل الوحدات البدائية من حالة الاستقلال التام الى حالة التبعية المتقابلة[٢٧] ، ولكن ما الذي كان يمكن ان يحملها على مثل هذا التغيُّر الكامل؟ ترى أيكون ذلك أملها في الفوائد التي ستجنى من الحياة الاجتماعية؟ ولكن ضياع الاستقلال يوازي هذه الفوائد ويزيد عليها ، ذلك ان مثل هذه التضحية بالنسبة للكائنات المفطورة بطبيعتها على حبّ الحياة الحرة المنعزلة ، أقسى التضحيات الممكنة . أضف الى ذلك أن الأفراد يحققون هذه التضحية تحقيقًا مطلقًا الى أبعد حدّ ممكن في النماذج الاجتماعية الأولى ، إذ إن الفرد ، هنا ، غارق في الرهط ، غرقًا لا مثيل له في أي مكان آخر . فكيف تسنّى للإنسان ، ان كان قد خلق فرديًا ، على ما يقولون ، أن يتقبّل نمطًا من الحياة يجرح الى مثل هذا الحدّ ميله الطبيعي؟ وكم كانت فائدة التعاون المزعومة ستظهر له هزيلة تجاه مثل هذا الانحطاط؟ انه لا يمكن ان ينشأ عن الفرديات المستقلة ، على نحو ما يفرضونها ، إلا الشيء الفردي ، وبالتالي فإن

---

٢٧. علم الاجتماع ، ٣ ، ٣٣٢.

التعاون نفسه ، وهو حادث اجتماعي خاضع لقواعد اجتماعية ، لا يمكن ان ينشأ عنها. وهكذا فإن عالم النفس الذي يبدأ بالانطواء على ذاته ، لا يعود قادرًا على الخروج منها لكي يستردّ شعوره بما هو غير الذات.

ان الحياة الجمعية لم تنشأ عن الحياة الفردية ، بل ، على العكس ، ان الثانية هي التي نشأت من الأولى . وبهذا الشرط وحده يمكن ان نفسر كيف ان الفردية الشخصية للوحدات الاجتماعية قد تكوّنت ونمت من غير ان يطرأ أيُّ انحلال على المجتمع . والحق انها لما كانت تتكوّن وتنضج داخل وسط اجتماعي قائم من قبل ، فإنها تحمل بالضرورة طابعه، انها تتكوّن على صورة لا تهدم معها هذا النظام الجمعي الذي هي جزء منه . وهي تبقى متلائمة معه ، بالرغم من انها تنفصل عنه . إنه ما من شيء فيها هو ضدّ المجتمع ، لأنها حصيلة له . إنها ليست الشخصية المطلقة التي تكتفي بنفسها ، وتستغني بها عن بقية العالم ، بل هي شخصية عضو أو جزء من عضو ، له وظيفة معينة ، ولكنه لا يستطيع ، ان ينفصل عن بقية العضوية ، دون التعرُّض لخطر الموت . وفي هذه الظروف ، لا يصبح التعاون ممكنًا فحسب ، بل يصبح ضروريًا أيضًا . اما النفعيون فإنهم يقلبون نظام الأشياء الطبيعي ، ولا شيء يبدو أقلّ غرابة من هذا القلب ، انه مثال خاصّ على هذه الحقيقة العامة القائلة بأن ما هو أوّل في المعرفة هو آخر في الواقع . ولما كان التعاون هو الأمر الأكثر حداثة ، فإنه هو الذي يستلفت النظر أولاً . فإذا نحن وقفنا عند المظاهر كما يفعل العقل العادي ، فإنه لا محيض عن ان نرى فيه الحادث الأولي في الحياة الخلقيّة والاجتماعية .

ولكن اذا لم يكن التعاون كل الأخلاق ، فإن ذلك لا يعني ان نضعه خارج الأخلاق ، كما يفعل بعض الأخلاقيين. ان هؤلاء المثاليين ، يقيمون التعاون ، – كالنفعيين تمامًا – على جملة من العلاقات الاقتصادية ، والاتفاقات الخاصة التي تنبعث عن الأنانية وحدها . والحقيقة ان الحياة الخلقية تجري داخل كلّ العلاقات التي تقوم الأخلاق عليها ، ذلك انها لن تكون ممكنة اذا لم تكن هنالك عواطف اجتماعية ، وبالتالي خلقيّة ، تشرف على نشوئها .

وقد يعترض على ذلك بذكر مثال التقسيم الدولي للعمل ، انه يبدو واضحًا هنا في هذه الحالة على الأقلّ ، ان الأفراد الذين يتوزّع بينهم العمل ، لا ينتسبون الى المجتمع ذاته . ولكن يجب ان نتذكّر ان جماعةً قد تنطوي دون ان تفقد شخصيتها في إطار جماعة أخرى أوسع منها ، تحتوي جماعات أخرى من النوع ذاته . ويمكن التأكيد بأن الوظيفة ، اقتصادية او غير اقتصادية ، لا يمكن ان تنقسم بين مجتمعين إلا إذا كان هذان المجتمعان يشتركان من ناحية ما بحياة مشتركة واحدة . ولنفرض ان هذين الوجدانين الجمعيين ، لم يكونا ، من نقطة ما ، منصهرين معًا ، إننا عندئذٍ لا نفهم كيف ان هاتين المجموعتين تستطيعان أن تحتفظا بهذا الاتصال المستمر لها ، ولا كيف أن إحداهما تتخلّى للأخرى عن إحدى وظائفها . وعندما يرضى شعب من الشعوب بأن يتسرّب إليه شعب آخر ، فلا بدّ ان يكون قد تخلّى عن التعلّق بوطنيته المستأثرة ، وأخذ بوطنية أخرى أكثر اتساعًا .

وعدا ذلك ، فإنه يمكن ان نلاحظ مباشرة ما بين هذه الحوادث من صلة ، في أحسن مثل يقدّمه لنا التاريخ على التقسيم الدولي للعمل . ويمكن القول ، حقًا ، إنّ مثل هذا التقسيم لم يتحقّق تمامًا إلا في أوروبا ، وفي زمننا هذا . وبالمقابل ، نلاحظ ان الوجدان العام المشترك بين المجتمعات الأوروبية ، لم يبدأ بالتكوّن إلا في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن . « ان هنالك – على ما يقول سوريل (Sorel) – إحدى المستبقات التي ينبغي الخلاص منها . وهي ان نتصوّر أوروبا في العهد القديم كمجموعة من الدول ، تكوّنت بشكل منتظم ، وكل منها تدير شؤونها طبقًا لمبادئ يقرُّ بها الجميع ، كما أن احترام الحق المقرَّر هو الذي كان يرعى المصالح التجارية المتبادلة ، ويفرض حكمه على المعاهدات ، وأن النيَّة الطيِّبة هي التي كانت توجه تنفيذ الاتفاقات المتبادلة ، وان الشعور بوحدة المصالح بين الأُسر المالكة كان يضمن استمرار التعهُّدات المتقابلة بين الأمراء ، كما يضمن حفظ النظام العام ... ان صورة اوروبا كبلاد تكُونُ فيها حقُوق كلِ بلد واجباتٍ على جميع البلاد ، صورة جدّ بعيدة عن عقول رجال الدولة في العهد القديم ، حتى لقد احتاج الأمر الى حرب دامت أكثر من ربع قرن ، وكانت من أعظم الحروب

التي عرفها البشر حتى ذلك الحين ، لكي يفهمَ هؤلاء الأُمراء معنى هذه الصورة ، ويروا ضرورتها . وكانت المحاولة التي تمّت في مؤتمر ڤيينا وفي المؤتمرات التي تبعته ، في سبيل منح أوروبا أول تنظيم ابتدائي ، نقول ان هذه المحاولة كانت تقدّمًا ، وليست برجعة الى الماضي »[٢٨] . وبالعكس ، كلّ رجعة الى قومية ضيقة يكون من نتائجها ان تنمو روح الحماية ، أي ميل الشعوب الى الانعزال بعضها عن بعض ، من الوجهتين الاقتصادية والمعنوية .

ولئن كانت بعض الشعوب التي لا ترتبط في ما بينها بأية رابطة ، والتي ينظر كلٌّ منها الى الأخرى نظرته الى العدوّ[٢٩] ، تتبادل مع ذلك ، في ما بينها بعض المنتجات ، بصورة متفاوتة الانتظام ، فإنه يجب ألاّ نرى في ذلك إلا مجرد علاقات من التبادل ليس بينها وبين تقسيم العمل أي عنصر مشترك[٣٠] ، ذلك ان وجود أجهزة عضوية مختلفة ذات خصائص متباينة ، يفيدها ان ينضاف بعضها الى بعض ، لا يعني مطلقًا انه يقوم بينها ما سمّيناه بتوزُّع الوظائف[٣١] .

---

٢٨. اوروبا والثورة الفرنسية ، ١ ، ٩ و ١٠ .

٢٩. V. Kulischer, Der Handel auf den primitiven Culturstufen (*Ztschr. f. Völkerpsychologie,* X, 1877, p. 378), et Schrader, *Linguistisch-historische Forschungen zur Handelsgeschichte,* Iéna, 1886.

٣٠. صحيح ان التبادل المتقابل انما يتمّ بصورة عامة بين أفراد من أنواع مختلفة ، ولكن الحادثة تبقى هي نفسها ، حتى ولو قامت بين أفراد من ذات النوع (انظر حول هذا التبادل المتقابل اسپيناس ، المجتمعات الحيوانية ؛ وجيرو (Giraud) ، المجتمعات عند الحيوانات (*Les sociétés chez les animaux*).

٣١. إننا نذكّر القراء ، ونحن نختم هذا الحديث ، اننا درسنا في هذا الفصل كيف تسنّى لتقسيم العمل ان يزداد مع الأيام تقدّمًا ، ولقد كشفنا عن الأسباب الباعثة على هذا التقدّم . ولكن قد يحدث في أحد المجتمعات الخاصة ان يكون أحد أنواع تقسيم العمل ، ولا سيا تقسيم العمل الاقتصادي ، ناميًا جدًا ، على الرغم من ان النموذج المقطعي لا يزال ظاهرًا فيه كل الظهور . ويبدو ان هذا هو حال انكلترا . فالصناعة الكبرى ، والتجارة الكبرى ، كما يبدو ناميتان فيها نموهما في الأرض الاوروبية ، على الرغم من ان المنظومة الخلوية ما تزال بارزة فيها ، كما يبرهن على ذلك ما نلاحظه من استقلال الحياة المحلية ، والسلطة التي لا تزال تحفّ بالتقاليد . (وستعين القيمة المنذرة symptomatique لهذه الأخيرة في الفصل التالي) .

(تابع الحاشية السابقة)

ذلك ان تقسيم العمل ، في الواقع ، باعتباره حادثة مشتقة وثانوية ، على نحو ما رأينا ، انما يتمّ على سطح الحياة الاجتماعية ، وهذا منطبق بصورة خاصة على تقسيم العمل الاقتصادي. انه على القشرة الخارجية تمامًا ، ولكن الحوادث السطحية ، في كل عضوية ، تبدو أسهل تأثرًا بالأسباب الخارجية ، بحكم وضعها نفسه ، حتى ولو كانت الشروط الداخلية التي تتعلّق بها بوجه عام ، لم تتغيّر. وهكذا يكفي أن يقوم ظرف من الظروف في أحد الشعوب ، فيثير فيه حاجة أكبر الى الرفاه المادي ، لكي ينمو تقسيم العمل ، من غير أن تتغيّر البنية الاجتماعية ، بشكل محسوس.ان روح التقليد ، والاتصال بحضارة أرقى ، يكفيان لإحداث هذه النتيجة. وهكذا فإن العقل من حيث انه الجزء الأعلى من الشعور ، والأكثر سطحية بالتالي ، يستطيع بسهولة ان يتغيّر تحت تأثير الشروط الخارجية ، كالتربية مثلاً ، من دون ان تتأثّر بذلك قواعد الحياة النفسية وهكذا نستطيع ان ننشئ عقولاً كافية جدًا لضمان النجاح ، من دون ان تكون لها جذور عميقة. ولذلك فإن هذا النوع من المواهب ، لا ينتقل بالوراثة. وتبيّن لنا هذه المقارنة ، انه لا يجب الحكم على مكان أي مجتمع في سلّم التطوّر الاجتماعي ، بالاستناد الى درجة مدنيته ، ولا سيا المدنية الاقتصادية ، ذلك ان هذه قد لا تكون أكثر من تقليد ، أو أكثر من نسخة منسوخة ، تغطي بنية اجتماعية من نوع أدنى. لا شك أن هذه الحالة شذوذ استثنائي ، إلاّ انها موجودة على كل حال.

وفي مثل هذه الالتقاءات ، وحدها ، تكون الكثافة المادية للمجتمع غير معبّرة تمامًا عن الكثافة المعنوية. وعلى هذا فإن المبدأ الذي قرّرناه يظلّ صحيحًا بصورة عامة ، وهذا يكفي لما نريده من برهان.

الفصل الثالث

العوامل الثانوية
اللاتعيُّن المتزايد للوجدان المشترك وأسبابه

لقد رأينا في القسم الأول من هذا الكتاب ان الوجدان الجمعي يزداد ضعفًا وغموضًا ، بمقدار ما كان ينمو تقسيم العمل. بل إن تقسيم العمل يصبح المصدر الرئيسي للتعاون ، تبعًا لهذا اللاتعيُّن المتزايد. ولما كانت هاتان الظاهرتان متصلتين الى هذه الدرجة ، فليس من العبث ان نبحث عن أسباب هذا التراجع. ولا ريب اننا عندما أوضحنا درجة الانتظام التي يتمّ بها هذا التراجع ، كنا قد أثبتنا مباشرة انه يتعلّق ببعض الشروط الأساسية في التطوّر الاجتماعي. ولكن هذه النتيجة التي انتهينا اليها في الفصل السابق ، ستكون أشدّ وثاقة أيضًا لو استطعنا الوصول الى معرفة هذه الشروط.

ولكن هذه المسألة ، من ناحية أخرى ، متصلة أوثق الاتصال بتلك التي نحن بصدد معالجتها. ولقد بينّا منذ قليل ان تقدُّم تقسيم العمل إنما يعود الى الضغط المتزايد الذي تمارسه الوحدات الاجتماعية بعضها على بعض ، ويرغمها على النموّ في اتجاهات أكثر فأكثر تباينًا. إلا ان هذا الضغط ، يُعدِّله ضغط آخر باتجاه معاكس ، يمارسه الوجدان المشترك على كلّ وجدان فردي. وعلى حين أن الأول يدفع بنا إلى أن ننشئ لوجودنا شخصية مستقلة ، نرى الآخر يخضعنا لقانونٍ ، يجب علينا معه أن نشبه الناس جميعًا ، وعلى حين ان الأول يميل بنا السير في

منحنى طبيعتنا الشخصية ، نرى الثاني يوقفنا ويمنعنا من الانحراف عن النموذج الجمعي . وبتعبير آخر ، انه لا يكفي لكي ينشأ تقسيم العمل ، وينمو ، أن يوجد لدى الأفراد بذور قابليات خاصة ، أو أن يكونوا محمولين على الاختلاف تبعًا لمنحنى هذه القابليات ، ولكن يجب أيضًا أن تكون الاختلافات الفردية ممكنة . غير ان هذه لا تستطيع ان تنشأ ، اذا هي كانت على تعارض مع حالة قوية ومحددة من حالات الوجدان الجمعي ؛ ذلك أنه كلما كانت هذه الحالة قوية ، ازدادت مقاومتها لكلّ ما عساه أن يضعفها ؛ وكلما كانت محددة ، تركت مجالاً أقلّ للتغيّرات . وهكذا يمكن التنبؤ بأنّ تقدّم تقسيم العمل سيزداد صعوبة وبطئًا كلما كان الوجدان المشترك أكثر حيوية وتعيينًا . وبالعكس ، فإنه سيزداد سرعة ، كلما وسع الفرد ان يكون على انسجام مع وسطه الشخصي . ولكنه لا يكفي ، في هذا ، ان يكون هذا الوسط موجودًا ، بل يجب أيضًا أن يكون كل انسان حرًّا في التلاؤم معه ، أي أن يكون قادرًا على الحركة بصورة مستقلة ، حتى عندما لا يتحرّك الرهط كله في الوقت نفسه ، وفي الاتجاه نفسه . غير أننا نعرف أن الحركات الخاصة للأفراد تكون أعظم ندرة كلما كان التعاون الآلي أشدّ نموًا .

والأمثلة التي يمكن أن نلاحظ فيها هذا الأثر المعدِّل للوجدان المشترك في تقسيم العمل كثيرة ، وما دام القانون والعادات الشائعة تجعل من الواجب المفروض ان تكون الملكية اللامنقولة ، شيئًا لا يقبل الانتقال ولا الانقسام ، فإن الشروط الضرورية لظهور تقسيم العمل ، لم تنشأ بعد . كل أُسرة هنا تؤلّف كتلة متراصة ، وكلها تقوم بالعمل نفسه ، أي باستثمار التراث الموروث . وكثيرًا ما تنمو الزادروكا (Zadruga) لدى السلانيين ، نموًا يتناسب مع ازدياد البؤس فيها ؛ ومع ذلك ، فإنه لما كانت العصبيّة قوية جدًا ، فإن الأفراد يثابرون بصورة عامة على الحياة معًا ، بدلاً من أن يذهبوا ليقوموا خارجها بمزاولة مهن خاصة ، كمهنة البائع والبحّار . أما في المجتمعات الأخرى التي يكون فيها تقسيم العمل أكثر تقدّمًا ، فإن لكل طبقة من الناس وظائفها الخاصة ، المتماثلة دومًا ، والبعيدة عن كل تحديد . وهنالك في بعض المجتمعات الأخرى ، أصناف كاملة من المهن يُمنع المواطنون

من مزاولتها منعًا باتا. وكانت الصناعة والتجارة في اليونان[١] وروما[٢] مهنتين محتقرتين، اما عند القبائل (Kabyles) فإن بعض المهن، كمهنة اللحام، والحذاء، الخ، مما يزدريه الرأي العام[٣]. وعلى ذلك فإن التخصّص لا يمكن ان يتمّ في هذه الاتجاهات المختلفة. وأخيرًا فحتى لدى الشعوب التي بلغت فيها الحياة الاقتصادية شيئًا من التطوّر، كانت المهن منظمة، بحيث ان تقسيم العمل لم يكن في وسعه ان يتقدم. وهناك، حيث يكون الناس جميعًا مرغمين على الانتاج، بالطريقة نفسها، يكون كلّ تغيّر فردي أمرًا مستحيلاً[٤].

وتحدث الظاهرة نفسها في الحياة العقلية للمجتمعات. فالدين، وهو الصورة البارزة من الوجدان المشترك، كان في الأصل يمتصّ كل الوظائف العقلية بالاضافة الى الوظائف العملية. ولا تنفصل الأولى عن الثانية إلا عندما تظهر الفلسفة. ولكن هذه لا تكون ممكنة إلا عندما يفقد الدين شيئًا من سلطانه. ان هذه الطريقة الجديدة في تصوّر الأشياء تؤذي الرأي العام، فيقاومها. ولقد قيل أحيانًا إن البحث الحرّ هو الذي يحمل المعتقدات الدينية على التراجع، ولكن هذا البحث الحرّ يقتضي بدوره تراجعًا سابقًا لهذه المعتقدات نفسها. انه لا يمكن ان ينشأ إلا اذا كانت العقيدة العامة تتسامح به.

ويقوم هذا التعارض نفسه كلما نشأ وتأسّس علم جديد. والدين المسيحي نفسه، بالرغم من أنه أفسح مباشرة للتفكير الفردي مجالاً أوسع مما أفسحه أي دين آخر، لم يشذّ عن هذا القانون. لا ريب أن التضاد كان أقل عنفًا، ما ظلّ العلماء يقصرون دراساتهم على العالم المادي، ذلك ان هذا العالم كان متروكًا،

---

١. Büsschenschütz, *Besitz und Erwerb*.

٢. يقول دنيس وهاليكارناس (٩، ٢٥)، لم يكن الروماني، في عهود الجمهورية الأولى، قادرًا على أن يجعل من نفسه تاجرًا أو حرفيًا. — أما شيشرون فيتحدث عن كل عمل مأجور كما لو انه يتحدث عن مهنة مهينة (*De off*, I, 42).

٣. هانوتو ولوتورنو، القبيلة، ٢، ٢٣.

٤. لوڤاسور. الطبقات العاملة في فرنسا حتى الثورة (Levasseur, *Les classes ouvrières en France jusqu'à la Révolution*)

مبدئيًّا ، لتنازع الناس. ولما كان هذا الترك غير كامل أبدًا ، ولما كان الإله المسيحي غير غريب تمامًا عن أمور هذه الأرض ، فقد حدث بالضرورة ، أن العلوم الطبيعية ، في أكثر من نقطة ، قد وجدت في الإيمان عقبة. أما المقاومة الشديدة حقًا ، فقد ظهرت يوم أصبح الانسان موضوعًا للعلم. والحق ان المؤمن لا يسعه إلا ان يتنكّر للفكرة القائلة بأن الإنسان يمكن أن يُدرَس ككائن طبيعي ، شبيه بالكائنات الأخرى ، وان الحوادث الخلقيّة ، يمكن ان تدرس كما تدرس حوادث الطبيعة ، ونحن نعرف اليوم كم أعاقت هذه العواطف الجمعية ، في مختلف الصور التي اتخذتها ، نموّ علمَي النفس والاجتماع.

وعلى ذلك فإننا لم نعلّل تقدُّم تقسيم العمل تعليلاً تامًا ، عندما أثبتنا أنه ضروري ، تبعًا للتغيّرات الطارئة على الوسط الاجتماعي ، بل إن هذا التقدم ليتعلّق أيضًا بعوامل ثانوية تستطيع تسهيل سيره ، أو عرقلته ، أو الوقوف في وجهه وقوفًا تامًا. وفي الحقيقة يجب ألا ننسى أن التخصّص ليس الحلّ الوحيد لمشكلة التنازع على البقاء. بل إن هناك الهجرة والاستعمار ، والاستسلام لحياة قلقة يشتدّ عليها الصراع ، وأخيرًا الإفناء الكامل للمستضعفين عن طريق الانتحار أو ، بصورة أخرى. ولما كانت النتيجة غير مؤكّدة ، شيئًا ما ، ولما كان المحاربون غير مدفوعين بالضرورة الى أحد هذه المخارج ، دون غيره ، فإنهم يُقبِلون على المخرج الأقرب إلى متناول أيديهم. ولا ريب أنه إذا لم يكن هنالك ما يمنع تقسيم العمل من النمّو ، فإنهم سيتخصّصون. ولكن اذا كانت الظروف تجعل هذا الحلّ أمرًا مستحيلاً أو صعبًا جدًّا ، فإنه يجب حتمًا اللجوء الى حلّ آخر.

ويقوم أول هذه العوامل الثانوية على استقلال الأفراد عن الرهط ، استقلالاً أكبر ، مما يتيح لهم ان يتنوّعوا بكامل الحرية. ويخضع تقسيم العمل الفيزيولوجي لهذا الشرط نفسه. يقول السيد بيرييه: «ان العناصر التشريحية رغم اقترابها بعضها من بعض ، تحافظ على فرديتها محافظة كلية. ومهما يكن عددها ، سواء أكانت في الأجهزة العضويّة العليا أم في الدنيا ، فإنها تتغذّى وتنمو وتتوالد دون أن تفكر بجاراتها. وهذا ما يقوم عليه **قانون استقلال العناصر التشريحية** ، الذي أصبح

شديد الخصب بين أيدي الفيزيولوجيين. وعلينا ان نعتبر هذا الاستقلال شرطًا ضروريًا لحرية العمل في مَلَكةٍ أعمّ شيوعًا لدى البلاستيد، ونعني بها قابلية التغيُّر تحت تأثير الظروف الخارجية، أو تأثير بعض القوى الكامنة في البروتوبلازما. وبفضل هذا الاستعداد للتغيُّر، وبفضل الاستقلال المتقابل، نجد ان هذه العناصر التي نشأ بعضها من بعض، في الأصل، وكانت كلها متشابهة، قد استطاعت ان تتغيّر باتجاهات مختلفة، تتّخذ صورًا متنوعة، وتكتسب وظائف وخصائص جديدة[٥].

وخلافًا لما تجري عليه الأمور في العضويات، نلاحظ ان هذا الاستقلال ليس في المجتمعات بحادث بدائي، ذلك ان الفرد في الأصل، ذائب في الرهط. ولكننا رأينا انه يظهر بعد ذلك ويتقدّم بانتظام، هو وتقسيم العمل في آنٍ واحد، تبعًا لتضاؤل الوجدان الجمعي. ويبقى ان نبحث كيف ان هذا الشرط المفيد لتقسيم العمل يتحقّق بالمقدار الذي يكون فيه ضروريًا. لا ريب انه يتعلّق هو نفسه بالأسباب التي تؤدي الى التقدّم والاختصاص. ولكن كيف يتسنّى لنمّو المجتمعات حجمًا وكثافةً ان يؤدي الى مثل هذه النتيجة؟

– ١ –

لما كان جميع الناس، في مجتمع صغير، يعيشون في الشروط الحياتية نفسها تقريبًا، فإن الوسط الجمعي وسط مشخّص بالدرجة الأولى. انه يتألّف من الكائنات المتنوعة تملأ الأفق الاجتماعي. وعلى ذلك فإن لحالات الوجدان التي تمثله صفة واحدة. فهي اوّلاً، تعود الى أشياء معينة، كهذا الحيوان، وهذه الشجرة، وهذا النبات، وهذه القوة الطبيعية الخ. ثم انه لما كان الناس جميعًا في وضع واحد تجاه هذه الأشياء، فإن هذه تؤثّر في جميع الوجدانات بالطريقة نفسها. فالقبيلة كلها، ان لم تكن مفرطة الاتساع، تنعم او تشقى على حدّ سواء،

---

٥. المستعمرات الحيوانية، ٧٠٢ (*Colonies animales*).

بحسنات أو سيئات الشمس والمطر ، والحرّ والبرد ، وهذا النهر أو ذاك النبع ، الخ . وعلى ذلك فإن الانطباعات الجماعية الناشئة عن انصهار كل هذه الانطباعات الفردية ، تكون محددة في شكلها ، كما هي محددة في موضوعاتها ، وبالتالي ، يكون للوجدان المشترك طابع محدَّد . ولكن طبيعة هذا الوجدان تتغيّر بمقدار ما تزداد المجتمعات حجمًا . ولما كانت هذه الأخيرة تنتشر في مساحة أوسع ، فإن الوجدان المشترك مضطر الى الارتقاء فوق كل الاختلافات المحلية ، والتعالي أكثر فأكثر على المكان ، لكي يصبح بالتالي ، أكثر تجريدًا . ذلك انه لا يمكن إلا لأشياء عامة ان تكون مشتركة في مثل هذه الأوساط المختلفة . فلم يعد هنالك هذا الحيوان بالذات ، بل هذا النوع الحيواني ، كما لم يعد هنالك هذا النبع ، بل الينابيع ، ولا غابة بالذات ، بل الغابة بمعناها المجرَّد .

ومن ناحية أخرى ، لما كانت شروط الحياة لم تعد واحدة في كل مكان ، فإن هذه الأشياء المشتركة ، مهما يكن نوعها ، لا يسعها ان تنشئ ، حيثما كان ، عواطف في مثل ذلك التماثل . ولهذا فإنه لم يعد للمحصلات الاجتماعية مثل وضوحها السابق ، وذلك بمقدار يتناسب مع درجة اختلاف العناصر الداخلية في تركيبها . وكلما ازداد الفرق بين الصور التي أنشئ منها صورة مركبة ازدادت هذه غموضًا . صحيح ان الوجدانات الجمعية المحلية قد تحتفظ بفرديتها داخل الوجدان الجمعي العام ، وتظل أقرب منه الى التشخيص ، من حيث انها تضمّ آفاقًا أضيق . ولكننا نعلم انها تأتي لتغيب قليلاً فقليلاً فيه ، بمقدار ما تتلاشى المقاطع الاجتماعية التي كانت تقابلها .

والأمر الذي قد يُبرز هذا الميل النامي للوجدان المشترك ، أحسن ما يمكن ، هو هذا التسامي الموازي ، لأكثر عناصره بروزًا ، أعني بذلك مفهوم الألوهية . ففي الأصل لم تكن الآلهة مميّزة عن العالم ، او على الأصح ، لم يكن هنالك آلهة ، بل كائنات مقدسة ، من غير ان تُحمَل الصفة المقدسةُ التي تتحلّى بها ، على أية حقيقة خارجية ، تعتبر لها مصدرًا . فحيوانات او نباتات النوع الذي يُتخذ طوطمًا ، تكون موضوع العبادة ، ولكن هذا لا يعني ان هنالك أصلاً من نوع خاص ، جاء

يهبها من الخارج طبيعتها الإلهية. ان هذه الطبيعة ذاتية لها، وهي إلهية بذاتها، غير ان القوى الدينية تنفصل بالتدريج عن الأشياء بعد ان كانت بادئ الأمر، صفاتٍ لها، وراحت تتجسد او تتأقنم. وهكذا يتكوّن مفهوم الأرواح والآلهة، وعلى الرغم، من وجودها هنا أو هناك، على وجه التخصيص، أصبحت تقوم خارج الأشياء الخاصة التي كانت موصولة بها[٦]. ولهذا، بدأت تصبح أقلّ مادية. وعلى كل حال، وسواء أكانت عديدة، أو أرجعت الى شيء من الوحدة، فإنها تظلّ مستكنة في أعماق العالم. ولئن هي انفصلت جزئيًّا عن الأشياء، فإنها تظلّ دومًا في عالم المكـان. ولهذا فإنها تبقى جد قريبة منا، ومتصلة دومًا بشؤون حياتنا. ولا ريب ان تعدُّد الآلهة عند اليونان والرومان، وهو صورة أرفع وأكثر تنظيمًا لعبادة الأرواح، إنما يشير الى تقدُّم جديد في اتجاه التسامي فلقد أصبح مسكن الآلهة متميزًا بوضوح عن مساكن البشر. لقد انسحبت الى أعالي الأولمب الغامضة، او دخلت أو انحدرت الى أعماق الأرض، فلم تعد تتدخّل شخصيًا في أعمال الناس إلا بصورة متقطعة جدًا. غير ان المسيحية وحدها، هي التي تخرج الله نهائيًا من عالم المكان، فمملكته لم تعد في هذه الأرض، ثم ان التباين بين الشيء الطبيعي، والشيء الإلهي يصبح من العمق بحيث ينقلب الى تضاد. وفي الوقت نفسه، يصبح مفهوم الألوهية أكبر شمولاً، وأعظم تجريدًا. ذلك انه لم يعد يتألّف من إحساسات، كما هي الحال في الأصل، بل أصبح يتألف من أفكار. ولا ريب ان لإله الإنسانية من التضمّن أقلّ مما لإله المدينة أو إله العشيرة.

ومن ناحية أخرى، وبصورة موازية للتطوّر الديني، نلاحظ أن قواعد الحقوق تتعمّم، وكذلك قواعد الأخلاق. لقد كانت من قبل متصلة بالظروف المحلية، وبالخصائص العرقية والمناخية، الخ. ولكنّها تحرّرت منها بالتدريج، وبذلك أصبحت أكثر شمولاً. أما الذي يبرز هذا التزايد في الشمول والعمومية، فهو التراجع المتصل للقواعد الشكلية. ذلك ان الشكل الخارجي للسلوك، في

٦. راجع ريڤي، أديان الشعوب غير المتمدنة، ١، ٦٧ وما بعدها؛ ٢، ٢٣٠ وما بعدها.

المجتمعات الدنيا ، كان معيناً سلفاً ، حتى في التفاصيل . فالطريقة التي يجب على الانسان ، أن يتغذّى بها ، أو التي يجب أن يلبس بها ، في كل ظرف ، والحركات التي يجب ان يقوم بها ، والكلمات التي يجب ان يقولها ، كل ذلك معيَّن بدقة . وبالعكس ، كلما ابتعدنا عن نقطة البدء ، رأينا القواعد الأخلاقية والحقوقية تفقد بعض وضوحها ، وبعض دقتها . إنها لم تعد تنظّم من السلوك ، إلاّ أشكاله الأكثر عمومية ، وهي تنظّمها بشكلٍ عامٍّ جدًّا ، قائلة ما يجب ان يفعل ، لا كيف ينبغي ان يفعل . ولكن كل ما هو محدد ، يعبّر عن نفسه بشكل محدّد . ولو انه كان للعواطف الجمعية مثل ذلك التحديد الذي كان لها من قبل ، اذن لما عبّرت عن نفسها ، بصورة أقلّ تحديدًا . ولو ان التفاصيل المشخصة للعمل والتفكير كانت متشابهة الأنماط ، اذن لكانت متشابهة الأرغام أيضًا .

وكثيرًا ما لاحظ الباحثون أن للمدنية ميلاً إلى أن تتّشح أكثر فأكثر بالصفة العقلية والمنطقية ، ولكننا نرى الآن ما هو السبب في ذلك . ذلك ان الشيء الوحيد المعقول ، هو الشيء الكلّي والذي يثير الاضطراب في العقل ، انما هو الجزئي والمشخص . إننا لا نفكر جيدًا إلا في الكُلّي . وبالتالي ، فكلما اقترب الوجدان المشترك من الأشياء الخاصة ، ازداد تأثُّره بطابعها ، واستعصى على الفهم . وعن ذلك ينشأ الانطباع الذي تخلفه فينا المدنيات البدائية . ولما كنا لا نستطيع إرجاعها الى مبادئ منطقية ، فإننا محمولون على أن لا نرى فيها إلا تركيبات غريبة وعرضية لعناصر غير متجانسة . والحقيقة ، انه ليس فيها من شيء مصطنع ، ولكن يجب ان نبحث عن أسبابها الفاعلة ، في بعض الإحساسات ، وبعض الحركات الحساسية ، لا في بعض المفاهيم . واذا كان الأمر فيها كذلك ، فلأن الوسط الاجتماعي الذي صنفت من أجله ، دون الكفاية من الاتساع . وبالعكس ، عندما تتقدّم المدنية على مجال عمل أوسع ، وعندما تنطبق على عدد اكبر من الأشخاص والأشياء فإن الأفكار العامة تظهر بالضرورة ، وتصبح مهيمنة فيها . فمفهوم الانسان ، مثلاً ، يعوِّض في الحقوق ، والأخلاق والدين ، عن مفهوم المواطن الروماني ، الأكثر تشخيصًا ، وبالتالي ، الأكثر استعصاءً على

العلم . وعلى ذلك فإن تزايد حجم المجتمعات ، وتكاثفها الأكبر ، هما اللذان يعلّلان هذا التحوّل الكبير .

ولكن كلما ازداد شمول الوجدان المشترك ازداد ما يفسحه من المجال للاختلافات الفردية . وعندما يكون الله بعيداً عن الأشياء والناس ، فإن تأثيره لا يقع في كل اللحظات ، ولا يمتدّ على كل شيء . ولا يكون هنالك من شيء ثابت غير القواعد المجرّدة التي يمكن تطبيقها بحرية في صور مختلفة جدًّا . وفوق ذلك ، فإنه لم يعد لها لا النفوذ نفسه ولا المقاومة نفسها . وفي الحقيقة لئن كانت الطقوس والأدعية ، عندما تكون دقيقة ، هي التي تعيِّن الفكر والحركات ، بضرورة شبيهة بضرورة ردود الفعل ، فإن هذه المبادئ العامة على العكس لا يمكن ان تطبّق على الوقائع إلا بالاعتماد على الذكاء . ولكن متى أُوقظ التفكير لم يعد من السهل إيقافه عند حدّ . وعندما تتوفّر له بعض القوى ، فإنه ينمو تلقائيًا الى ما وراء الحدود التي رسمت له . اننا نبدأ مثلاً بوضع بعض قضايا العقيدة فوق المناقشة ، ولكن هذه تمتدّ حتى تصل إليها ، ونحاول ان نفهمها ، وان نسألها عن مبرّرات وجودها ، ومهما تكن الطريقة التي تخضع بها لهذا الامتحان ، فإنها تتنازل فيه عن شيء من قوتها . ذلك ان الأفكار الواعية لا يسعها ان تملك من القوة الملزمة مثل ما تملكه الغرائز . وهكذا فإن الحركات الواعية لا تملك آنية الحركات اللاإرادية . وعلى ذلك فإن الوجدان الجمعي يصبح أقلّ أمرية ، حين يكون أكثر عقلانية ، ولهذا تتضاءل عرقلته للتفتُّح الحرّ للاختلافات الفردية .

— ٢ —

غير ان هذا السبب ليس أكبر الأسباب إسهامًا في إنشاء مثل هذه النتيجة .

والشيء الذي يهب الحالات الجمعية قوّة ، ليس كونها مشتركة بين أبناء الجيل الحاضر ، بل لأنها ، بصورة خاصة ، في نظر أغلبية الناس تراث من الأجيال السابقة . إن الوجدان المشترك لا يتكوّن ، في الواقع ، إلا ببطء كبير ، وهو يتغيّر بمثل هذا البطء نفسه . انه لا بدّ من بعض الزمن لكي يصل شكل من أشكال

السلوك او اعتقاد ما ، الى هذه الدرجة من العمومية والتبلور ، ولا بدّ من بعض الزمن أيضًا لكي يضيع ويتبدّد . وعلى ذلك فإنه كله تقريبًا محصول للماضي . ولكنّ ما ينحدر عن الماضي يكون بصورة عامة موضوعًا لاحترام خاص . واذا كان هنالك تقليد يرعاه كلّ الناس ، بلا استثناء ، كانت له ، ولا ريب ، مهابة كبيرة . واذا اتخذ هذا التقليد قوّة من رضى الاجداد عنه ، فالجرأة على انتهاكه ، تصبح أقلّ وأضعف . وعلى ذلك ، فإن سلطة الوجدان الجمعي قائمة في قسمها الأكبر على سلطة التقاليد . وسنرى ان هذه تضعف بالضرورة كلما ازداد النموذج المقطعي امحاءً .

والحقيقة ، كلما كان هذا النموذج أشدّ بروزًا ، كانت المقاطع فيه تؤلّف ، بمقدار عددها ، مجتمعات مختلفة بعضها عن بعض ، بدرجات متفاوتة . وعندما يكون لها أساس عائلي ، يكون من الصعب التغيير فيها ، بمقدار ما يصعب تغيير النسب العائلي . واذا لم يعد لها إلا أساس أرضي ، وكانت الحواجز الفاصلة بينها أقلّ كثافة ، فإنها تظلّ ، مع ذلك ، باقية . وفي القرون الوسطى ، كان لا يزال من الصعب على العامل ان يجد عملاً خارج بلده[٦أ] ، وكانت المكوس الداخلية تؤلف ، من ناحية أخرى ، حول كل منطقة اجتماعية ، سياجًا يحميها من تسرُّب العناصر الأجنبية . وفي هذه الشروط ، يكون الفرد سجينًا في الأرض التي وُلد عليها ، بسبب الروابط التي تربطه بها ، وبسبب عدم قبوله في المناطق الأخرى . وان ندرة طرق المواصلات ، ووسائل الاتصال لبرهان على هذا الانغلاق داخل كل مقطع . وبنوع من ردّ الفعل ، كانت الأسباب التي تمسك بالانسان في مسقط رأسه ، تثبته في وسطه العائلي . وكان الوسطان في الأصل مختلطين ، ولكن لما تميّزا في ما بعد ، كان لا يمكن الابتعاد كثيرًا عن الثاني ، اذا لم يكن بالإمكان تجاوز الأول . ان قوة الجذب التي تنشأ عن صلات الدم ، تمارس تأثيرها بأعلى حدّ من الشدة ، إذ إن كل انسان يقضي حياته كلها قريبًا من مصدر هذه القوة . وانه

٦أ. لوفاسور . المصدر المذكور ، ١ ، ٢٣٩ .

لقانون لا استثناء فيه انه كلما كانت البيئة الاجتماعية من طبيعة مقطعية ، كانت الأسر تؤلف كتلاً كبيرة كثيفة ، غير قابلة للانقسام ، منغلقة على نفسها[٧].

وبالعكس ، كلما امّحت الخطوط الفاصلة بين مختلف المقاطع ، يكون من المستحيل الإبقاء على هذا التوازن. وبما أن الأفراد لم يعودوا محتجزين في مساقط رؤوسهم ، وبما ان الآفاق الطلقة التي انفتحت أمامهم ، لا بدّ وأن تغريهم ، فإنه لا يسعهم إلا أن ينتشروا فيها. والأبناء لا يظلّون مرتبطين ببلاد آبائهم ، على صورة جامدة لا تتغيّر ، بل انهم ينطلقون باحثين عن الثروة في كل مكان. فتختلط الشعوب ، وهذا ما يعجِّل بالقضاء على الفوارق الأصلية القائمة بينها. ومن المؤسف ان فقد المعلومات الإحصائية لا يسمح لنا ان نتقصّى سير هذه الهجرات الداخلية ، خلال التاريخ. ولكن هنالك أمرًا واحدًا يكفي لتقرير أهمّيتها المتزايدة ، وهو نشوء المدن ونموّها. والحق ان المدن لا تتكوّن بنوع من النموّ العفوي ، ولكن عن طريق الهجرة. وليس الأمر في ذلك انها مدينة بوجودها الى ارباء المواليد على الوفيات ، إذا إنها تكشف في هذه النقطة عن عجزٍ عام. فمن الخارج اذن ان تتلقّى من العناصر التي تزداد بها يوميًا. ويحسب دونان (Dunant)[٨] ان الزيادة السنوية لمجموع سكان إحدى وثلاثين مدينة من مدن اوروبا الكبيرة مدين للهجرة بنسبة ٧٨٤,٦ بالألف. اما في فرنسا فإن إحصاء عام ١٨٨١ م قد أثبت وجود زيادة ٧٦٦,٠٠٠ نسمة ، بالنسبة الى إحصاء عام ١٨٧٦ ، ثم ان منطقة السين والخمس والأربعين مدينة التي يزيد عدد سكان كلٍّ منها على ٣٠,٠٠٠ «كانت تمتصّ من رقم الزيادة الناجمة في خمس سنوات ، أكثر من ٦٦١,٠٠٠ نسمة ، تاركة ١٠٥,٠٠٠ فقط تتوزّعهم المدن المتوسطة والصغيرة والأرياف[٩]. ولا تتّجه حركة الهجرة هذه الى المدن الكبيرة فحسب ، بل انها تنتشر في المناطق المجاورة.

---

٧. ان القارئ يرى من نفسه جملة الوقائع التي تحقق هذا القانون الذي لا نستطيع ان نقدم عليه برهانًا صريحًا. وهو ينشأ عن الأبحاث التي قمنا بها حول الأسرة والتي نرجو ان تنشر قريبًا.

٨. ذكرها لاييه في الفصل الأخير من كتابه : (Layet, *Hygiène des paysans*).

٩. دومون ، تضاؤل السكان والمدنية ، ص ١٧٥(Dumont, *Dépopulation et civilisation*).

وقد أحصى السيد برتيّون (Bertillon) أنه على حين ان ١١,٢٥ بالمئة من السكان فقط كانوا يولدون خارج المنطقة وذلك كمتوسط لفرنسا كلها عام ١٨٨٦ ، كان من يولد في منطقة السين ٣٤,٦٧ . وتزداد نسبة الغرباء هذه كلما كانت المدن التي تحتويها المنطقة أكثر سكانًا . فهي في الرون ٣١,٤٧ ٪ ، وفي البوش دي رون ٢٦,٢٩ ٪ ، وفي السين والواز[١٠] ٢٦,٤١ ٪ ، وفي الشمال ١٩,٤٦ ٪ ، وفي الجيروند ١٧,٦٢ ٪[١١] . وليست هذه الظاهرة خاصة بالمدن الكبرى ، بل انها لتحدث أيضًا في المدن الصغيرة ، ولو بشدة أقلّ ، وفي القصبات . «وتتزايد كل مناطق التجمّع هذه على حساب الدوائر الأصغر منها ، بصورة ثابتة ، بحيث نجد بعد كل إحصاء عددًا من كل فئة من الفئات ، يزيد ببعض الوحدات»[١٢] .

وعلى ذلك ، فإن الحركة المتزايدة للوحدات الاجتماعية التي تقتضيها ظاهرات الهجرة هذه تحتّم ضعفًا في كل التقاليد.

والحق ان الأمر الذي تقوم عليه قوة التقاليد ، إنما هو صفة الأشخاص الذين ينقلونها ويلقنونها ، أعني القدماء . فهم التعبير الحيّ عنها ، وهم وحدهم كانوا شهود ما كان يفعله الأجداد . إنهم الصلة الوحيدة بين الماضي والحاضر . وعدا ذلك ، فإنهم يتمتّعون لدى الأجيال التي ربيت على مشهد منهم وتحت رعايتهم ، بنفوذ لا شيء يمكن ان يُعوّض عنه . والحق ان الطفل يشعر بضآلته تجاه الأشخاص الذين يفوقونه سنًا ويحيطون به ، ويشعر انه متعلق بهم : والاحترام الكبير الذي يحيطهم به يمتدّ بصورة طبيعية الى كل ما يصدر عنهم ، وكلّ ما يقولون ، وكل ما يفعلون . وعلى ذلك فإن سلطة السن هي التي تنشئ سلطة التقاليد ، أو الجزء الأكبر منها . وهكذا فإن كل ما يساعد على تمديد هذا التأثير الى ما وراء الطفولة لا يسعه إلا ان يقوّي المعتقدات والتقاليد . وهذا ما يحدث حين

---

١٠. ان هذا الرقم المرتفع أثر لمجاورة باريس.

١١. القاموس الموسوعي للعلوم الطبية ، مادة الهجرة.

١٢. دومون ، المصدر نفسه ، ص ١٧٨ .

يعيش الإنسان الراشد دومًا في الوسط الذي يعيش فيه ، لأنه يظلّ على صلة بالأشخاص الذين عرفوه طفلاً ، كما يظلّ خاضعًا ، لتأثيرهم . ذلك ان عاطفته نحوهم تظلّ باقية ، وبالتالي ، فإنها تنشئ الآثار نفسها ، ومعنى ذلك انها تحدّ من نزوات التجديد . ولكي يتمّ بعض التجديد في الحياة الاجتماعية ، فإنه لا يكفي ان تطلّ أجيال جديدة على النور ، بل يجب كذلك ألا تكون جدّ ملتزمة باتباع ضلالات الأجيال السابقة . وكلما كان تأثير هذه الأخيرة عميقًا – وهو يزداد عمقًا بمقدار ما يزداد دوامًا – زادت العقبات أمام التغيّرات . ولقد كان اوغوست كونت مصيبًا حين قال : انه لو طالت الحياة الإنسانية عشر مرات ، دون ان تتعدّل ، من جرّاء ذلك النسبة بين الأعمار ، «لنتج عن ذلك بطء لا بدّ منه في نموّنا الاجتماعي ، وان استحال قياس هذا البطء»[١٣] .

ولكن العكس هو الذي يحدث ، حين ينتقل الانسان الى وسط جديد ، بعد ان يتخطى سن المراهقة . لا ريب انه يجد في هذا الوسط أشخاصًا أكبر منه سنًا ، ولكنهم ليسوا اولئك الذين خضع لتأثيرهم خلال الطفولة . وعلى ذلك فإن الاحترام الذي يكنه لهم يكون أقل قدرًا ، كما يكون من طبيعة عرفية ، إذ إنه لا يقابل أية حقيقة ، لا حاضرة ولا ماضية . وهو لا يتعلّق بها ، كما انه لم يتعلّق بها من قبل أبدًا . وعلى ذلك فإن الشاب لا يستطيع احترامهم إلا عن طريق التشابه . وانه لأمر معروف ، في ما عدا ذلك ، ان توقير السن يمضي متضائلاً مع تقدّم المدنية . انه يستحيل اليوم بعد ان كان عظيمًا من قبل ، الى صور من المجاملة ، تصدر عن نوع من الشفقة . والناس يرثون لحال الكهول أكثر مما يخافونهم . والأعمار المختلفة غدت متساوية القيمة . وكل أُولئك الذين بلغوا سن النضج ، إنما يتعاملون على قدم المساواة . وبفضل هذا التساوي ، تخسر اخلاق الأجداد الشيء الكثير من سلطانها ، ذلك انه لم يعد لها من يمثّلها بجدارة أمام الراشد . وهكذا ازددنا تحررًا منها ، لأننا تحرّرنا من أولئك الذين يجسدونها في نظرنا . وكذلك

١٣. دروس في الفلسفة الوضعية ، ٤ ، ٤٧١ .

أصبح تعاون الأزمنة أضعف من ذي قبل ، ذلك انه فقد صورته المادية القائمة على التلازم المتصل بين الأجيال المتتابعة. ولا ريب ان آثار التربية الأولى تظلّ محسوسة ، ولكن بدرجة أقل مما كانت عليه من قبل ، إذ إنها لم تعد تجد من يرعاها.

إن هذه المرحلة من الشباب الطافح ، هي المرحلة التي يكون فيها الأفراد أقلّ ما يكون سهولة في كبح جماحهم ، وأكثر ما يكون تعطشاً الى التغيير. ذلك ان الحياة التي تسري فيهم لم يتسنَّ لها بعد ان تتجمد وان تتّخذ نهائيًا صورًا محدودة. وهي أعظم شدّة مما ينبغي للانتظام بلا مقاومة. وعلى ذلك فإن هذه الحاجة ستروى بسهولة تتناسب مع ضعف الضغط الخارجي ، ولا يمكن ان تُروى إلا على حساب العبث بالتقاليد. وتزداد هذه تراجعًا في الوقت الذي تخسر فيه الشيء الكثير من قواها : اما جرثومة هذا الضعف فلا تكاد تظهر حتى يطرد نموّها مع كل جيل ، ذلك إننا ننقل المبادئ بسلطان أضعف ، حين نحسّ بضعف سلطانها على أنفسنا بالذات.

وهنالك تجربة ممتازة تبرهن على أثر السن في قوة التقاليد.

فلما كان شعب المدن الكبيرة يفد إليها عن طريق الهجرة خاصة ، فإنه يتألف بالدرجة الأولى من أشخاص تركوا منازلهم ، عندما بلغوا سنّ الرشد ، وتحرّروا من سلطة القدماء. ولهذا كان عدد الكهول فيها ضئيلاً جدًا ، على حين ان عدد من هم في شرخ الشباب كبير جدًا. ولقد أثبت السيد شيسون (Cheysson) ان منحنيات السكان ، في كل فئة من فئات الأعمار ، لباريس والمحافظات ، لا تتلاقى إلا بين سن الخامسة عشرة والعشرين وسن الخمسين والخمس وخمسين ، ويرتفع منحنى باريس بين العشرين والخمسين سنة ارتفاعًا شديدًا ، اما في ما وراء ذلك فهو أكثر انخفاضًا [١٤]. وقد أحصي ١١١٨ شخصًا في باريس عام ١٨٨١

---

١٤. مسألة السكان ، في مجلة حوليات الصحة (La question de la population, in *Annales d'hygiène*, 1884).

بين عمر العشرين والخامسة والعشرين، مقابل ٨٧٤ في بقية البلاد[١٥]. اما في منطقة السين، فإننا نجد في كل ألف من السكان، ٧٣١ شخصًا تتراوح أعمارهم بين الخامسة عشرة والستين، و ٧٦ شخصًا فوق هذا العمر، على حين أنه يوجد في المحافظات ٦١٨ من الفئة الأولى، مقابل ١٠٦ من الثانية. أمّا في النرويج، على ما يرويه جاك برتيّون(Jacques Bertillon)، فإن النسب على ألف من السكان هي كما يلي:

	في المدن	في الأرياف
من ١٥ الى ٣٠ سنة	٢٧٨	٢٣٩
من ٣٠ الى ٤٥ سنة	٢٠٥	١٨٣
من ٤٥ الى ٦٠ سنة	١١٠	١٢٠
من ٦٠ فما فوق	٥٩	٨٧

وهكذا فإن التأثير المعدّل للسنّ لا يبلغ حدّه الأدنى إلا في المدن الكبرى. ونلاحظ من ناحية أخرى ان التقاليد ليست في مكان أدنى سلطانًا على النفوس منها في هذه المدن. والحق ان المدن الكبيرة هي مراكز للتقدّم لا يُمَارى فيها، وان الأفكار، والأزياء، والأخلاق والحاجات الجديدة، إنما تنضج فيها لتنتشر بعد ذلك على بقية البلاد. وعندما يتغيَّر المجتمع، فإنه يتغيّر بصورة عامة وتبعًا لها، وحاذيًا حذوها. أما الأمزجة، فإنها تكون فيها على درجة من المرونة يبدو معها كل ما يصدر عن الماضي موضعًا لبعض الشبهة. وبالعكس، فإن كل التجديدات، مهما يكن شأنها، تحظى فيها بنفوذ مساوٍ تقريبًا للنفوذ الذي كانت تتمتّع به عادات الأجداد. ثم إن العقول فيها متجهة بصورة طبيعية نحو المستقبل. وهكذا فإن الحياة تتغيّر فيها بسرعة عجيبة. فالمعتقدات، والأذواق، والأهواء تكون فيها في حالة تطوّر دائم. ذلك ان الحياة الجمعية لا يمكن ان يتهيأ لها الاستمرار حيث

١٥. حوليات مدينة باريس (*Annales de la ville de Paris*).

تكون مختلف فئات الوحدات الاجتماعية ، المدعوّة للحلول بعضها مكان بعضها الآخر ، في مثل هذه الدرجة من الانقطاع .

وبعد ان لاحظ السيد تارد ان احترام التقاليد ، في عهد شباب المجتمعات ، وخاصة في عهد نضجها ، هو أكبر منه في حالة شيخوختها ، ظنَّ ان في وسعه اعتبار انحطاط التقاليد مرحلة انتقالية وحسب ، وأنه أزمة مؤقتة في كل تطوّر اجتماعي . «فالإنسان ، على ما يقول ، لا يستطيع التحرّر من ربقة التقاليد إلا ليعود فيقع فيها ، أي أنه يعود ليثبت ويقوي بذلك جملة المكتسبات الناشئة عن تحرّره المؤقت»[١٦] . وينشأ هذا الخطأ على ما نظنّ ، عن طريقة المقارنة التي اتبعها المؤلف ، والتي أشرنا أكثر من مرة الى محاذيرها ، لا ريب اننا إذا قابلنا نهاية مجتمع ما ، من بدايات المجتمع الذي يليه ، فإننا سنلاحظ عودة الى النزعة التقليدية ، ولكن هذه المرحلة التي يبتدئ بها كل نموذج اجتماعي ، هي على الدوام أقلّ عنفًا منها عندما كانت في النموذج السابق مباشرة . فلم تكن عادات الأجداد عندنا ، في يوم من الأيام موضوعًا لعبادة أسطورية كالتي كرست لذكراهم في روما ، كما لم تكن في روما أبدًا مؤسسة مماثلة لـ γραφὴ παρανόμων للقانون الأثيني ، والمعارضة لكلّ تجديد[١٧] . وحتى في زمن ارسطو ، كانت قضية تغيير القوانين المقررة لتحسينها في حاجة الى بحث ولم يعبّر الفيلسوف عن رأيه ايجابيًا في هذا الموضوع إلا في احتراس كبير[١٨] . وأخيرًا فقد كان كلّ خروج على التقليد عند اليهود شيئًا أكثر استحالة ايضًا لأنه كان خطيئة دينية . فإذا أردنا ان نصدر حكمنا في سير الحوادث الاجتماعية ، فيجب ألاَّ نضع المجتمعات المتتابعة طرفًا الى طرف بل أن نقارن بعضها ببعض فقط في العصر المقابل لعهدها . وعلى ذلك فإنه إن كان صحيحًا أن كل حياة اجتماعية تميل الى التمركز والثبات والى ان تصبح تقليدية

---

١٦. قوانين التقليد ، ص ٢٧١ .

١٧. أنظر حول هذه الـ γραφὴ ، ماير وشومان ، (Meier et Schömann, *Der attische Process*).

١٨. أرسطو ، السياسة ، ٢ ، ٨ ، ١٢٦٨ ب ، ٢٦ .

عادية ، فإن الشكل الذي تتّخذه يصبح على الدوام أقلّ مقاومة ، وأكثر استعدادًا للتغيّر ، وبعبارة أخرى ، يضعف سلطان العادة بصورة مطردة . ومن المستحيل ألا يكون الأمر كذلك ، لأن هذا الضعف منوط بالشروط نفسها التي تسيطر على النمّو التاريخي .

وبما ان المعتقدات والطقوس المشتركة ، من ناحية أخرى ، تستمدّ قوتها الى حدّ كبير ، من قوة التقليد ، فمن البديهي أن تقلّ قدرتها على مضايقة النموّ الحرّ للتنوعات الفردية .

– ٣ –

وأخيرًا ، ان المجتمع ، بقدر ما يتّسع ويتمركز ، يقلّ تضييقه على الفرد ، وتقلّ بالتالي إحاطته إحاطةً تامة بالميول المتناقضة التي تأخذ بالظهور .

ويكفي ، للتحقّق من ذلك ، ان نقارن المدن الكبيرة بالمدن الصغيرة . فمن يحاول ، في المدن الصغيرة ، ان يخرج على الأعراف المتناقلة ، يواجه مقاومة تكون عنيفة في بعض الأحيان . وكل محاولة للاستقلال تكون فضيحة عامة ، ويكون من شأن الاستهجان العام المرتبط بها ان يصرف المقلّدين عن التأثر بها . وعلى عكس ذلك فإن الفرد في المدن الكبيرة أكثر تحررًا من النير الجماعي ، ذلك واقع مستمدّ من التجربة لا سبيل الى الشكّ فيه . إذ إن ارتباطنا بالرأي العام يزداد وثوقًا بقدر ما تكون رقابته على جميع أعمالنا أكثر هيمنة . وحين يتجه انتباه جميع الناس بصورة مستمرة الى ما يفعله كل واحد منهم ، فإن أقل انحراف يكون ملحوظًا ومستهجنًا في الحال . وعلى العكس يكون أيسر لكل فرد ان يسير في اتجاهه الخاص بقدر ما يسهل عليه ان يتخلص من هذه الرقابة . واذن فصحيح ما يقوله المثل من ان أحسن مكان للاختفاء هو في وسط الجمهور . فكلما اتسعت الجماعة وتكاثفت عجز الانتباه الجماعي المنتشر على سطح واسع عن تتبُّع حركات كل

فرد ، لأن هذا الانتباه لم يعد قويًا ، بينما عدد الأفراد قد أصبح كبيرًا . فهو يتجه بآنٍ واحد الى نقاط جدّ كثيرة بحيث يعجز عن التركز على كل نقطة منها . ان الرقابة تغدو رديئة لأن ثمة عددًا كبيرًا جدًا من الأشخاص والأشياء التي تجب مراقبتها .

وفوق ذلك فإن المحرك الكبير للانتباه ، أعني الاهتمام ، يختفي اختفاءً كليًّا أو جزئيًّا . فنحن نعود لا نرغب في معرفة حوادث الشخص وحركاته إلا حين توقظ صورته في نفوسنا ذكريات وانفعالات ترتبط به ، وتزداد هذه الرغبة فاعلية بقدر ما تكون المشاعر التي استيقظت بهذه الصورة عديدة وقوية[١٩] . وعلى العكس اذا كان ثمة شخص لا نراه إلا عن بعد ، وبصورة عابرة ، فإننا لا نأبه لما يخصّه ، ولا نحرص بالتالي على معرفة ما يحدث له ولا على ملاحظة ما يفعل . فالرغبة الجماعية في المعرفة تشتدّ بقدر ما تكون العلاقات الشخصية بين الأفراد أكثر استمرارًا وحدوثًا . ومن ناحية أخرى ، من الواضح ان هذه العلاقات تقلّ وتقصر تباعًا بقدر ما يكون الفرد على صلة مع عدد كبير من الأفراد الآخرين .

ذلك هو السبب في كون قوة الشعور بضغط الرأي العام قليلة في المراكز الكبرى ، اذ ان انتباه كل واحد مشتّت في اتجاهات مختلفة . وفوق ذلك فإن معرفة الناس ببعضهم ضعيفة . حتى الجيران واعضاء الأسرة الواحدة يكون اتصالهم ببعضهم قليلاً ، وقليل الانتظام ، إذ تفصلهم عن بعضهم في كل حين كتلة من الأعمال والأشخاص المختلفين . لا شكّ في انه حين يكون السكان كثيري العدد لا شديدي الكثافة ، يمكن ان تصبح الحياة ضعيفة في كل نقطة من النقاط لأنها تكون منتشرة على مدى واسع . آنذاك تنحلّ المدينة الكبيرة الى عدد من المدن

١٩. صحيح ان الشخص الغريب أو الشخص النكرة لا يكون في المدينة الصغيرة موضوع أية رقابة بالقياس الى ابن هذه المدينة لأن الصورة التي تمثله هي صورة صارخة ناتجة عن تناقص ، فهو استثناء . وليست الحال كذلك في المدينة الكبيرة ، فهو فيها قاعدة ، لأن كل انسان في مدينة كبيرة نكرة ، ان صحّ التعبير .

الصغرى ، ولا تنطبق عليها بالتالي الملاحظات السابقة تمام الانطباق[٢٠] . وحيثما تكون كثافة المدينة متناسبة باطراد مع سعتها ، فإن الروابط الشخصية تندر وتضعف : فننسى الآخرين بسهولة ، ننسى حتى اولئك الذين يحيطون بنا عن كثب ، وبذات القدر نعود لا نهتمّ بشؤونهم. واذ إن هذا الإهمال المتبادل ينتج تحليل الرقابة الجماعية ، فإن دائرة النشاط الحرّ لكل فرد تتّسع في الواقع ، ثم يصبح الواقع حقًا بالتدريج. ونحن نعلم بالفعل ان الوجدان المشترك لا يحتفظ بقوته إلا بشرط عدم تساهله في المخالفات. ولكن ثمة أفعالاً ترتكب كل يوم تناهض هذا الوجدان المشترك دون ان يقف في وجهها وذلك نتيجةً لضعف الرقابة الاجتماعية ، فإذا كانت هناك أفعال تتكرّر كثيرًا وبنسق واحد ، فهي تؤدي الى إثارة الوجدان الجماعي الذي يسيء اليه ، ولا تعود القاعدة مدعاة للاحترام حين تجد من يحضر أنها دون أن يحق عليه أي عقاب يعاقب ، وكذلك لا نعود نجد ذات البداهة في عقيدة أسلمناها طويلاً للشكوك. ومن ناحية أخرى ، فنحن متى مارسنا حرية ما ، فإننا نألف الحاجة اليها فتصبح ضرورية لنا ، وتبدو مقدسة كسائر الحريات الأخرى. ونعتبر الرقابة التي لم نعد نألفها أمرًا لا يمكن القبول به. فينشأ حقّ ينزع الى مزيد من الاستقلال الذاتي. وهكذا فإن التجاوز الذي ترتكبه الشخصية الفردية حين تكون الهيمنة الخارجية عليها ضعيفة ، ينتهي بأن يتلقى تكريس العادات.

ولئن كانت هذه الظاهرة أكثر وضوحًا في المدن الكبرى ، فهي ليست خاصة بها. انها تحدث ايضًا في المدن الأخرى ، حسب أهميتها. وبما ان تلاشي النموذج المقطعي الجزئي يستتبع نموًا متزايدًا في مراكز المدن ، فهذا سبب أول يجعل هذه الظاهرة تتجه الى التعميم. وبالإضافة الى ذلك ، فإن الكثافة المعنوية للمجتمع

---

٢٠. ان هذه المشكلة تحتاج الى دراسة. نعتقد بأننا قد لاحظنا ان الرأي العام في المدن الآهلة بالسكان والقليلة الكثافة يحتفظ بشيء من قوته.

بقدر ما ترتفع ، تصبح هي ذاتها شبيهة بمدينة كبيرة تضمّ بين جدرانها الشعب بأسره.

والحق أنه، لمّا كانت المسافة المادية والمعنوية بين مختلف المناطق تنزع الى التلاشي ، فإن هذه المناطق تصبح بالنسبة الى بعضها في حال مماثل دومًا لحال مختلف الأحياء في المدينة الواحدة. وإذن فالسبب الذي يملي في المدن الكبيرة تناقصًا في الشعور المشترك ينبغي ان يكون له مفعوله على المجتمع بكامله ، وما دامت المقاطع المختلفة التي تحتفظ بفرديتها ، تظلّ مغلقة في وجه بعضها ، فكل واحد منها يضيق أفق الناس الاجتماعي. واذ اننا معزولون عن بقية المجتمع بحواجز يصعب تخطيها ، فليس ثمة ما يصرفنا عن الحياة المحلية ، وكل عملنا بالتالي يتركز على هذه الحياة ، ولكن بقدر ما يصبح اندماج المقاطع كاملاً ، فإن المجالات تتّسع ، بل تزداد اتساعًا بحيث ان المجتمع ذاته يصبح في الوقت نفسه أكثر اتساعًا على العموم ، آنذاك نجد حتى ابن المدينة الصغيرة لا يعيش حصرًا حياة الجماعة الصغيرة التي تحيط به مباشرة، فهو يعقد مع القرى النائية صلات تأخذ بالازدياد بقدر ما تتقدم حركة التمركز ، فأسفاره المتزايدة ، والمراسلات الناشطة التي يتبادلها مع الآخرين ، والأعمال التي يلاحقها خارج منطقته ، وسواها ، تصرف نظره عما يجري حوله ؛ ان مركز حياته واهتماماته لم يعد بكامله في المكان الذي يسكنه ، ان اهتمامه بجيرانه يقلّ إذن ، لأنهم أصبحوا يحتلون حيّزًا ضيقًا من حياته. ثم ان سلطان المدينة الصغيرة عليه أصبح أقلّ من ذي قبل لكون حياته تجاوزت هذا الإطار الضيق ، ولكون مصالحه وعواطفه امتدّت الى ما وراء تلك الحدود. لهذه الأسباب كلها ، غدا ثقل الرأي العام المحلي على كل واحد منا أقلّ شأنًا من قبل. وبما ان الرأي العام الكبير للمجتمع عاجز عن ان يحلّ محلّ الرأي العام الأول ، لأنه لا يستطيع ان يراقب عن كثب سلوك جميع المواطنين ، فإن الرقابة الجماعية تتهلهل قطعًا ، والوجدان المشترك يفقد من سلطانه ، والاختلاف الفردي يزداد. وبكلمة موجزة ، لكي تكون الرقابة الاجتماعية صارمة ، ولكي يظل الوجدان المشترك قائمًا ، ينبغي ان يكون المجتمع منقسمًا الى أجزاء صغيرة ، وان تحيط هذه

الأجزاء بالفرد إحاطة تامة. وعلى العكس فإن الرقابة والوجدان يضعفان بقدر ما تزول هذه الانقسامات[٢١].

قد يُقال ان الجرائم والجنح التي ترتبط بها عقوبات منظمة لا تدع أبدًا الأجهزة المكلفة بقمعها تقف منها موقف عدم المبالاة. فسواء ان كانت المدينة كبيرة أو صغيرة، وسواء كان المجتمع كثيفًا أو غير كثيف، فلن يترك القضاة المجرم والجانح دون عقوبة. وقد يتراءى اذن ان يكون الضعف الخاص الذي أشرنا الى سببه منذ حين متمركزًا في جزء من الوجدان الجماعي هو الجزء الذي لا يعقب سوى ردود أفعال مبعثرة ولا يمتدّ الى أبعد من ذلك، والواقع ان هذا التحديد غير ممكن، لأن هاتين المنطقتين متضامنتان لدرجة ان إحداهما لا يمكن ان تنال بسوء إلا وتتأثر الثانية منه. ان الأفعال التي تتفرّد التقاليد بقمعها لا تختلف في طبيعتها عن الأفعال التي يعاقبها القانون، سوى انها أقلّ خطرًا من هذه فقط. فإذا حدث ان فقد أحد هذه الأفعال كل ما فيه من خطر، فإن تسلسل خطر سائر الأفعال الأخرى ينتابه التشوش نتيجة لذلك، وتنخفض خطورة هذه الأفعال، درجة او عدة درجات، فتصبح أقل إثارة. اننا حين نفقد التحسس بالخطيئات الصغيرة، فنحن أقل تحسسًا بالخطيئات الكبيرة. وحين لا نعلّق كبير أهمية على مجرد إهمال الطقوس الدينية، لا نعود نستهجن التجديف ولا انتهاك القدسيّات. وحين نعتاد على التسامح تجاه العلاقات الحرة بين الرجل والمرأة، فإن استنكارنا للزنى يصبح ضعيفًا، وحين تفقد العواطف الضعيفة من قوتها، فإن العواطف القوية والتي هي من النوع ذاته ولكنها الموضوعات نفسها لا تستطيع ان تحتفظ بقوتها كاملة. وهكذا ينتقل التراخي بالتدريج الى الوجدان المشترك بأسره.

---

٢١. ينبغي ان نضيف الى هذا السبب الأساسي أثر عدوى المدن الكبيرة للمدن الصغيرة وعدوى المدن الصغيرة للريف على ان هذا الأثر يظلّ ثانويًا ولا يصبح ذا أهميّة إلا بقدر ما تزداد الكثافة الاجتماعية.

– ٤ –

الآن نفهم كيف يرتبط التضامن الآلي بوجود النموذج المقطعيّ، كما بيّنا ذلك في الكتاب السابق، إذ إن هذه البنية الخاصة تسمح للمجتمع بأن يطوّق الفرد عن كثب وبأن يجعله أكثر ارتباطًا بمحيطه العائلي، وبالتالي بالتقاليد. وأخيرًا فإن هذه البيئة الخاصة اذ تسهم في تضييق الأفق الاجتماعي، تسهم أيضًا في جعله مشخصًا ومحددًا[٢٢]. هناك اذن أسباب آليّة صرف تجعل الشخصية الفردية تذوب في الشخصية الجماعية كما ان هناك أسبابًا من ذات الطبيعة تجعل تلك الشخصية تنفصل عن هذه. ولا شك في ان هذا التحرّر مفيد، أو يستفاد منه على أقل تقدير. فهو يجعل تقدّم تقسيم العمل ممكنًا وبصورة عامة، إنه يضفي على الجسم الاجتماعيّ مزيدًا من اللين والمرونة. إلا انه لا يحدث لمجرد كونه مفيدًا. انه يحدث لأنه لا يستطيع غير ذلك. اما الخبرة الناجمة عن الخدمات التي يقدمها فلا يسعها إلاَّ أن تقويه بعد حدوثه.

ومع ذلك يمكننا ان نتساءل ما اذا كان العضو في المجتمعات المنظمة لا يؤدي الدور ذاته الذي يؤديه المقطع، ما اذا كانت الروح الحرفية والمهنية لا تهدّد بأن تحلّ محلّ روح القرية وبأن توقع على الأفراد ذات الضغط. ان صحت هذه الحال فلن يجني الأفراد من التغيير شيئًا. إن ما يبرّر شكّنا هو أَن روح الطبقة أدّت فعلاً الى هذه النتيجة، وأن الطبقة هي عضو اجتماعي. ونحن نعرف أيضًا مدى الإعاقة التي أحدثها تنظيم هيئات الحرف خلال زمن طويل في تنمية الاختلافات الفردية. وقد أوردنا في ما سبق أمثلة على ذلك.

من المحقّق ان المجتمعات المنظمة لا تكون ممكنة من دون جهاز تام من القواعد التي تحدّد مسبقًا نشاط كلّ عضو. وكلما انقسم العمل، نشأت طائفة من

٢٢. ان هذه النتيجة الثالثة ليست منبعثة من الطبيعة القطاعية إلاّ بصورة جزئيّة. أما سببها الرئيس فهو ازدياد الحجم الاجتماعي. بقي ان نعرف لماذا تتزايد الكثافة على وجه العموم بالوقت ذاته الذي يتزايد فيه الحجم. اننا نطرح هذه المشكلة.

الأخلاق والحقوق المهنية[٢٣] إلا ان هذا التنظيم لا يؤثّر على اتساع دائرة نشاط الفرد.

وأول كل شيء ان الروح المهنية لا سلطان لها إلا على الحياة المهنية. والفرد يتمتّع خارج هذه الدائرة بحرية أكبر، بينا منشأها منذ حين. حقًا ان الطبقة تنشر نشاطها الى أبعد من ذلك، إلا انها ليست عضوًا بالمعنى الدقيق، انها مقطع تحوّل الى عضو[٢٤]. ففيها شيء من هذا وشيء من ذاك، وهي اذ تكلّف بوظائف خاصة، فهي تشكل في الوقت ذاته مجتمعًا متميزًا عن سواه في داخل الجماعة الكلية. إنها مجتمع – عضو مماثل للأفراد – الأعضاء الذين نلحظهم في بعض الأجهزة العضويَّة[٢٥]. هذا ما يجعلها تطوّق الفرد تطويقًا أكثر صرامة مما تفعله الهيئات الحرفية العاديَّة.

ومن ناحية ثانية، بما أنه ليس لهذه القواعد من جذور إلا في عدد قليل من المشاعر، بينما يقف المجتمع منها بمجموعه موقف اللامبالاة، فإن سلطانها يكون ضعيفًا نتيجة لصغر شمولها. فهي أقلّ مقاومة للتغيرات. لهذا السبب فإن الذنوب المهنية الصرف، على وجه العموم، لا تتمتّع بالدرجة ذاتها من الخطورة التي تتمتّع بها الذنوب الأخرى.

ومن ناحية أخرى، ان ذات النتائج التي تخفّف الذنوب بصورة عامة من ثقل النير الاجتماعي، تعطي نتائج تحرّرية في داخل الهيئة الحرفية، كما في خارجها. وبقدر ما تندمج الأعضاء المقطعية مع بعضها يصبح كل عضو اجتماعي أكبر حجمًا، بل ويزداد كبره مبدئيًا، بالقياس الى الحجم الكلي للمجتمع الذي يتزايد في الوقت ذاته، وتصبح الطقوس المشتركة للجماعة المهنية، أكثر عمومًا، وأكثر تجريدًا، كما هي الحال في الطقوس المشتركة لكل مجتمع، فتخلي المكان بالتالي

---

٢٣. راجع ما سبق: الكتاب ١، الفصل ٥. وبخاصة الفقرة ١٩٣ وما بعدها.

٢٤. راجع الكتاب ١، الفصل ٦، الفقرة ١.

٢٥. بيرييه، المستعمرات الحيوانية، ٧٦٤.

للاختلافات الخاصة. كما ان الاستقلال المتزايد الذي تنعم به الأجيال الناشئة، بالقياس الى الأجيال التي سبقتها، لا يتورع عن إضعاف الطابع التقليدي للمهنة، الأمر الذي يجعل الفرد يتمتع بحرية أكثر من أجل التجديد.

وهكذا فإن التنظيم المهني استناداً الى طبيعته ذاتها، لا يكتفي بأن تكون إعاقته لنمّو الاختلافات الفردية ضعيفة وحسب، بل وفوق ذلك فإن إعاقته هذه تتناقص باستمرار.

الفصل الرابع

العوامل الثانوية (تتمّة) – الوراثة

في ما سبق عالجنا الأمور وكأنّ تقسيم العمل لا يتعلّق إلاّ بشروط اجتماعية، مع أنَّ هذا التقسيم يرتبط أيضًا بشروط عضوية – نفسية. فإن الفرد حين يولد يتلقّى ميولاً وقابليّات تهيّئه لبعض الوظائف أكثر مما تهيّئه لغيرها، وما من شك في أن لهذه الاستعدادت تأثيرًا في أسلوب توزّع هذه الوظائف. ويقول الرأي الشائع، إن علينا أن نرى في تنوّع هذه الطبائع الشرط الأول لتقسيم العمل الذي يقوم مبرره الأساسي على «تصنيف الأفراد وفقًا لطاقاتهم»[1]، فيهمّنا إذن ان نحدِّد نصيب هذا العامل على الضبط، خاصّةً وأنه يشكل عائقًا جديدًا في وجه الاختلافات الفردية وبالتالي في وجه تقدُّم تقسيم العمل.

والواقع انه لما كانت هذه الاستعدادات الفردية تنتقل إلينا من أجدادنا، فإنَّها ترتد، لا الى الشروط التي تُحيط بالفرد حاليًا، بل الى الشروط التي كان يعيش فيها أجداده. فهي تشدُّنا إذن الى عرقنا كما كان الوجدان الجماعي يشدُّنا الى رهطنا، وهي بالتالي تعوق حريَّة حركاتنا. وبما ان هذا الجزء من ذاتنا يتَّجه بكليته نحو الماضي، ونحو ماضٍ ليس هو ماضينا الخاص، فإنه يُبعدنا عن دائرة مصالحنا الخاصة وعن التبدّلات التي تحدث فيها. وبقدر ما يكون هذا الجزء ناميًا، بقدر ذلك يقعدنا عن الحركة. فالعرق والفرد قوتان متقابلتان تتبدَّلان باتجاه عكسيّ بالنسبة لبعضهما. ومن حيث أن كل ما نفعله ينحصر في أن نكون صورة لأجدادنا

---

١. ستيوارت ميل، الاقتصاد السياسي *(Économie politique)*.

وتتمّة لهم ، فإنّنا نميل الى العيش كما كانوا يعيشون ، ونصبح مقاومين لكل تجديد . فالكائن الذي يرث ميراثًا بالغ الأهمية والثقل ، يكاد يكون عاجزًا عن أيٍّ تبدُّل ، وتلك هي حال الحيوانات التي لا تستطيع أن تتقدَّم إلاّ ببطء شديد.

بل ان العائق الذي يلاقيه التقدّم من هذه الناحية يصعب تذليله أكثر مما يصعب تذليل العائق الناشئ عن المشاركة في المعتقدات والطقوس . ذلك أنَّ هذه الأخيرة لا تُفرض على الفرد إلاّ من الخارج وعن طريق فعل خلقيّ. بينما الميول الموروثة فطريَّة وتعتمد على أساس تشريحيّ. وهكذا كلما ازداد نصيب الوراثة من توزيع المهمات ، قلّ التنوّع في هذا التوزيع وازدادت بالتالي الصعوبات في تقدّم تقسيم العمل رغم كونه مفيدًا . ذلك ما يحدث في الجسم ؛ فكل خلية تتحدَّد وظيفتها منذ ولادتها . ويقول السيّد سپنسر : « ان تقدُّم التنظيم عند الكائن الحيّ لا يتضمن أن تحتفظ كلّ وحدة من الوحدات التي تشكل كل جزء من الأجزاء المتمايزة بوضعها فحسب ، بل يقتضي أن تحلّ سلالتها محلها في تلك الأوضاع . فالخلايا الكبدية التي تكبر وتولد خلايا كبدية جديدة ، في الوقت الذي تؤدي وظيفتها ، تخلي مكانها للخلايا الجديدة حين تنحلّ وتختفي . ولا تذهب هذه الخلايا التي تنشأ منها الى الكليتين أو العضلات او المراكز العصبية لكي تتّحد في أداء وظائفها »[٢] . بل ان التبدّلات التي تحدث في تنظيم العمل الفيزيولوجي ، هي تبدّلات نادرة جدًا ، ومحصورة جدًا ، وبطيئة جدًا .

ان كثيرًا من الوقائع تنزع الى الدلالة على أن للوراثة منذ الأصل تأثيرًا كبيرًا جدًا في توزُّع الوظائف الاجتماعية .

وما من شكّ في أن هذه الوراثة لا تقوم بأي دور ، من هذا القبيل ، عند الشعوب الممعنة في البدائية . والوظائف القليلة التي تبدأ بالتخصّص عند هذه الشعوب ، هي وظائف تقوم بالانتخاب ، وذلك يعود إلى انها ليست منظَّمَة بَعْد . فالزعيم او الزعماء لا يتميَّزون عن الجمهور الذي يتزعَّمونه ، وسلطتهم محدودة بقدر

٢. سپنسر ، علم الاجتماع ، الكتاب الثالث ، ص ٣٤٩ .

ما هي زائلة. فجميع أفراد الرهط متساوون، وما ان يظهر تقسيم العمل بصورة بيّنة، حتى يتثبت هذا التقسيم بشكل ينتقل معه وراثيًا، وهكذا تنشأ الطبقات. ان الهند تقدم لنا أكمل نموذج لمثل هذا التنظيم من العمل، غير اننا نجد ذلك في أمكنة أخرى. ان الوظائف الوحيدة التي كانت منعزلة تمامًا عما سواها عند اليهود هي وظائف الكهنوت، وكانت هذه الوظائف وراثية صرفة. وكذلك الحال في روما بالنسبة لجميع الوظائف العامة التي كانت تتضمّن الوظائف الدينية، والتي كانت قصرًا على البطارقة دون سواهم. ولقد انقسم المجتمع بالطريقة ذاتها في كل من آشور وفارس ومصر، وحيثما أخذت الطبقات المغلقة بالزوال، فقد حلّت محلها الطبقات الاجتماعية التي لا تقلّ عن سابقتها استنادًا لذات المبدإ، رغم كونها أقل ضيقًا منها وأقلّ انغلاقًا على الخارج.

وما من شكّ في ان هذا التنظيم ليس مجرد نتيجة لواقع الانتقال عن طريق الوراثة. فثمة أسباب عديدة أسهمت في خلقه. غير انه لم يكن له ان ينتشر الى هذا الحدّ ولا أن يستمرّ طيلة هذا الزمن، لولا أنه كان من نتائجه على وجه العموم أن يضع كل فرد في المكان الذي يناسبه. ولو كان نظام الطبقات هذا مخالفًا للطموح الفردي وللمصلحة الاجتماعية، لما تمكنت قوة من الحفاظ عليه. ولو أن الأفراد في متوسط الحالات لم يخلقوا فعلاً من أجل الوظيفة التي يكلّفهم بها العرف أو القانون، لكان على هذا التصنيف التقليدي للمواطنين ان ينقلب بسرعة. والدليل على ذلك ان هذا الانقلاب يحدث فعلاً منذ ان يقع هذا التنافر. فصرامة الأُطر الاجتماعية إنما تفسّر الاسلوب الثابت الذي كانت تتوزع فيه القابليات، ولا يمكن لهذا الثبات ذاته ان يعزى الى فعل قوانين الوراثة. وما من شك في أن التربية من حيث انها تؤدي عملها في داخل الأسرة، وتستمر الى زمن متأخر، للأسباب التي أوردناها، كانت تقوّي نفوذ الوراثة. غير انها لم تكن لتستطيع وحدها إحداث مثل هذه النتائج. فهي لا تستطيع أن تؤثّر تأثيرًا مفيدًا وفعّالاً إلاّ إذا اتجهت في اتجاه الوراثة ذاتها. وبكلمة واحدة، لم يكن للوراثة أن تصبح نظامًا اجتماعيًا إلاّ حيث كانت تؤدي بالفعل دورًا اجتماعيًا. ونحن نعرف في

الواقع أن الشعوب القديمة كانت تشعر بدور هذه الوراثة شعورًا قويًّا . فنحن لا نجد آثارها فقط في العادات التي أتينا على ذكرها ، وفي العادات الأخرى الشبيهة بها ، بل نجد التعبير عنه مباشرة في أكثر من أثر أدبي[٣] . فمن المستحيل اذن ان يكون خطأ على هذه الدرجة من الشمول مجرد وهم ، وألاّ يطابق شيئًا من الواقع . يقول السيد ريبو : «ان لدى جميع الشعوب ايمانًا ، غامضًا على الأقل ، بالانتقال الوراثي . بل يمكن التأكيد ان هذا الايمان كان في العصور البدائية أقوى مما هو عليه في العصور المتمدنة : وعن هذا الايمان الطبيعي نشأ النظام الوراثي . وما من شكّ في أن ثمة أسبابًا اجتماعية او سياسية او أفكارًا مسبقة قد أسهمت في تنمية هذا الإيمان ، وفي تثبيته ، إلاّ أن من الخطإ الظنّ بأنه قد اختُرع اختراعًا »[٤] .

يُضاف إلى ذلك ان وراثة المهن كان في أكثر الأحيان هو القاعدة ، رغم ان القانون لم يفرضه . فالطب عند الإغريق كان يمارسه في البدء عدد قليل من الأُسر . ان الاسكولابيين ، أي كهنة اسكولاب[٥] ، كانوا يدّعون أنهم من سلالة هذا الإله ... ، وكان أبيقراط الطبيب السابع عشر في أسرته . وكان فن التنبّؤ وموهبة النبوة التي هي المنّة العليا للآلهة ، يعتبران عند الإغريق انهما ينتقلان في أكثر الأحيان من الأب الى الابن[٦] . ويقول هرمان «ان وراثة الوظيفة في بلاد الإغريق لم يكن منصوصًا عليها في القانون إلاّ في بعض الحالات ولبعض الوظائف الملتصقة بالحياة الدينية ، كما هي الحال بالنسبة للطهاة وللعازفين على الناي في اسبارطة . غير ان العادات قد جعلت من حرف الصنّاع ظاهرة من هذا النوع هي على درجة من الشمول أكبر مما يظن اعتياديًا »[٧] . وما تزال الوظائف في أيامنا هذه

٣. ريبو ، الوراثة ، الطبعة الثانية ، ص ٣٦٠.

٤. المرجع ذاته ، ص ٣٤٥.

٥. اسكولاب هو إله الطب في الأساطير الإغريقية.

٦. المرجع ذاته ، ص ٣٦٥ ، راجع كتاب هرمان Hermann, *Griech. Antiq.* IV, 353, n. 3

٧. المرجع ذاته ، ص ٣٩٥ ، الحاشية ٢ ، الفصل ١ ، ٣٣. في ما يتعلّق بالوقائع ، راجع خاصة كتب: Platon, *Eutyphr. 11 C; Alcibiade*, 121 A; *Rép.* IV, 421 D. وخاصّة : *Protag.*, 328 A. – Plutarque, *Apophth. Lacon*, 208 B.

تتوزّع في كثير من المجتمعات الدنيا تبعًا للعرق. فالحدادون في عدد كبير من القبائل الافريقية يتحدّرون من عرق غير عرق سكان البلاد. ولقد كانت الحالة كذلك عند اليهود في أيام شاوول (Saül) . «ان جميع الصناع تقريبًا في الحبشة هم من عرق أجنبي: فالبناء يهودي، والصبّاغ والحائك من المسلمين، وصانع السلاح والصائغ من اليونانيين والأقباط. وفي الهند ما زالت هناك حتى يومنا هذا كثير من الاختلافات في الطبقية التي تشير الى اختلافات في المهن تطابق الاختلافات العرقية. وفي كثير من البلاد ذات السكان المختلطين، نجد أحفاد أسرة واحدة قد ألفوا التخصّص في بعض المهن. وهكذا فإن الصيادين في ألمانيا الشرقية، كانوا خلال قرون عدة من السلافيين»[8]. ان هذه الوقائع ترجح رجحانًا كبيرًا فكرة لوكاس (Lucas) ومفادها «ان وراثة المهن هي النموذج البدائي، وهي الشكل الأولي لجميع المؤسسات القائمة على مبدإ وراثة الطبيعة الخلقية».

غير أننا نعرف أيضًا كيف أن التقدّم في هذه المجتمعات بطيء وشاق. فالعمل يظل طوال قرون منظمًا على الأسلوب ذاته دون أن يفكّر أحد في أي تجديد. «ان الوراثة هنا تتجلّى لنا بخصائصها المعتادة: المحافظة، والاستقرار»[9]. ونتيجة لذلك ولكي يتمكن تقسيم العمل من الاستمرار، فقد كان لزامًا على الناس ان يتوصلوا الى الاطاحة بنير الوراثة، وأن يحطم التقدّم الطبقات القديمة والطبقات الحديثة. هذا وان زوال هذه الطبقات الأخيرة شيئًا فشيئًا ليبرهن في الواقع على حقيقة هذا التحرر. ذلك أننا لا ندري كيف يمكن للوراثة ان تضعف من حيث كونها مؤسسة، إذا لم تفقد شيئًا من سلطانها على الفرد. ولو إن الإحصاء امتدّ الى أغوار الماضي، ولو انه كان مزودًا بمعلومات أكثر في هذه الناحية، لأبان لنا على الأرجح أن حالات المهن الوراثية يتناقص عددها بصورة مستمرة. ومما لا شكّ

---

٨. راجع شمولر Schmoller تقسيم العمل *(La division du travail)*، مجلة الاقتصاد السياسي سنة ١٨٨٩ ص ٥٩٠.

٩. ريبو، المرجع السابق، ص ٣٦٠.

فيه أن الايمان بالوراثة ، اذا كان في الماضي شديدًا ، فقد حلَّ اليوم محله ايمان معاكس له تقريبًا . فنحن اليوم اقرب الى الاعتقاد بأن الفرد هو ابن آثاره الى حدّ كبير ، بل نحن أقرب الى إنكار الصلات التي تربط الفرد بعرقه وتجعله مرهونًا به . ان هذا على الأقلّ رأي شائع كثيرًا يكاد يشكو منه علماء النفس المتخصّصون في الوراثة . بل انها لظاهرة غريبة حقًا ان نجد الوراثة لم تدخل في ميدان العلم إلاّ حين خرجت ، بكليّتها تقريبًا ، من ميدان الاعتقاد ، وليس في ذلك تناقض ، ذلك بأن ما يؤكده الوجدان المشترك في الواقع ، ليس كون الوراثة غير موجودة ، بل كون وزنها أقلّ ثقلاً . وسنرى ان العلم لا يُعارض هذا الشعور بشيء . غير أنه يعنينا أن نثبت هذا الواقع مباشرة ، وبخاصة أن نبين أسبابه .

— ١ —

ان الوراثة أولاً ، تفقد شيئًا من سلطانها أثناء التطوّر ، لأن ثمة أنماطًا جديدة من النشاط لا تخضع لنفوذها قد تكوّنت في وقتٍ واحد .

وأوّل برهان على توقف الوراثة هذا ، هو حالة الاستقرار الموجود لدى الأعراق الانسانية الكبرى . فمنذ أقدم العصور لم تتشكّل أعراق جديدة . بل اننا لو ذهبنا مع السيد دي كاترفاج[١٠] وأطلقنا هذا الاسم ذاته على مختلف النماذج المنبثقة من ثلاثة نماذج رئيسية أو أربعة ، لتوجّب علينا أن نضيف بأن هذه النماذج بقدر ما تبتعد عن نقاط منشإها ، تقلّ فيها ملامح العرق الأساسية . والواقع ان جميع الناس متفقون على القول ان ما يميّز العرق انما هو وجود أوجه شبه وراثيَّة . ولذلك فإن علماء طبائع الانسان يجعلون الصفات الجسمية أساسًا لتصانيفهم ، لأنها أكثر الصفات انتقالاً بالوراثة . وبقدر ما تكون النماذج البشرية محصورة ، تزداد

١٠. راجع النوع الإنساني L'Espèce humaine.

الصعوبة في تعريفها بالاستناد الى خصائص عضوية فقط ، لأن هذه الخصائص لم تعد عديدة كفاية ، كما انها لم تعد متمايزة كفاية . ان وجوه الشبه المعنوي الصرف التي نقيمها بالاعتماد على علم اللغات ، وعلم الآثار ، والحقوق المقارنة ، هي السائدة . غير اننا لا نرى اي مبرر للقول بأنها وراثية . فهي تصلح للتمييز بين الحضارات أكثر مما تصلح للتمييز بين الأعراق . وبقدر ما نخطو الى الأمام ، نجد الاختلافات البشرية التي تتشكّل ، قد أصبحت أقلّ انتقالاً بالوراثة ، كما ان صفة العرق تتناقص فيها . هذا وان العجز المتزايد الذي يُبديه النوع الانساني بشأن انتاج أعراق جديدة ، ليُناقض أشدّ التناقض خصب الأنواع الحيوانية في هذا المجال . فهل يعني ذلك شيئاً آخر غير كون الثقافة الانسانية بقدر ما تنمو تستعصي بصورة متزايدة على هذا النوع من الانتقال ؟ واذن فإن ما أضافه الناس وما يُضيفونه في كل يوم الى هذا التراث الاولي الذي استقر منذ قرون طويلة في بنية الاعراق الاولى ، يندّ أكثر فأكثر عن تأثير فعل الوراثة . واذا كانت الحال كذلك بالنسبة لتيار الحضارة العام ، فأحرى بها ان تكون ذلك بالنسبة لكل رافد خاص من الروافد التي تشكل هذا التيار ، أعني بالنسبة لكلّ نشاط وظيفي ولمنتجاته .

ان الوقائع التالية تُثبت هذا الاستقراء .

من الحقائق المقررة أن درجة بساطة الحالات النفسية تحدد مقياس قابليتها للانتقال ، فكلما كانت الحالات معقدة ، ازداد تفككها بسهولة ، لأن تعقدها الشديد يُبقيها في حالة من التوازن غير الثابت . فهي تشبه الصروح المعقّدة الهندسة التي بلغ فيها الفن المعماري حدًا من الدقة بحيث يكفي أمر بسيط ليزلزل ترتيبها ، وبحيث أن أقل هزة تجعل البناء يترنح وينهار فيعرّي الأرض التي كان يغطيها . وهكذا فإن « الأنا » في حالات الشلل العام ، ينحلّ ببطء حتى لا يعود يبقى منه إن صحّ التعبير ، سوى الأساس العضوي الذي كان يقوم عليه . وتحصل هذه الحوادث عادة من التشوش بتأثير صدمة المرض . غير انه يمكن التصوّر ان الانتقال عن طريق البذرة يجب ان تكون له نتائج مماثلة . والواقع ان الصفات الفردية الصرف تنزع في عملية التناسل الى كفّ نشاط بعضها بعضًا ، فما أن

الصفات الخاصة بأحد الأبوين لا تستطيع ان تنتقل إلاّ على حساب الآخر ، فإن نوعًا من النضال يقوم بينهما يستحيل عليهما فيه ان يخرجا سالمين. وكلما كانت حالة من حالات الوجدان معقدة ازداد طابعها الشخصي ، وحملت معها سمة الظروف الخاصة التي عشنا فيها ، وسمة جنسنا ومزاجنا . فنحن نتشابه عن طريق الأجزاء الدنيا الأساسية من كياننا أكثر بكثير مما نتشابه عن طريق تلك القمم ، بل على العكس ، إننا عن طريق هذه القمم نتميّز عن بعضنا بعضًا . ولئن لم تختف اختفاءً تامًا في الانتقال الوراثي ، فهي لا تستطيع ، على أقلّ تقدير ، ان تعيش إلا متوارية وضعيفة .

والواقع ان القابليات تزداد تعقُّدًا بقدر ما تزداد تخصّصًا ، ومن الخطإ الظنّ بأنّ نشاطنا يتبسط بقدر ما تتحدّد مهماتنا . بل هو على العكس ، يصبح بسيطًا حين يتبعثر في مجموعة من الأشياء ، فهو إذ يهمل ما لهذه الأشياء من سمات شخصية ومميزة ، ولا يستهدف إلا السمة المشتركة بينها ، يقتصر على بعض الحركات العامة التي تلائم مجموعةً او أشتاتًا من الظروف المختلفة . أما حين يتعلق الأمر بتكيّفنا مع أشياء خاصة ، بحيث يجب ان نأخذ بعين الاعتبار جميع دقائقها ، فإننا لن نتوصّل الى مثل ذلك إلاّ بضمّ عدد كبير من حالات الوجدان المتمايزة عن بعضها وفق صورة الأشياء ذاتها المرتبطة بها هذا الحالات . ومتى تمّ ترابط هذه الأجهزة وإنشاؤها ، فلا شكّ في انها تؤدي وظيفتها بمزيد من اليسر والسرعة ، إلاّ أنها تظلّ شديدة التعقيد . فكم من مجموعة رائعة من الأفكار والصور والعادات نلاحظها عند مشرف فني في المطبعة ، يؤلّف صفحة الطباعة ، او عند عالم رياضي يضمّ طائفة من القضايا الرياضيّة المبعثرة الى بعضها ، ويستخرج منها قضيَّة جديدة ، او عند طبيب يتعرف فجأة بفضل علامة غير مرئية على المرض ويتنبأ في الوقت ذاته بتطوّرات هذا المرض . قارنوا اذا شئتم بين الأسلوب البدائي الذي يتبعه الفيلسوف القديم او الحكيم الذي يحاول تفسير العالم عن طريق قوة التفكير وحدها ، وبين الأسلوب الذي يتبعه العالم في أيامنا هذه والذي لا يتوصّل الى حلّ مشكلة خاصة إلاّ بفضل عملية ضمّ شديدة التعقيد من الملاحظات والتجارب ، وبفضل مطالعة

مؤلفات مكتوبة في جميع اللغات ومراسلات ومناقشات الخ ... ، ان الهاوي هو الذي يحتفظ ببساطته الأولية دون أن يمسّها شيء. وليس التعقيد في طبيعته إلاّ ظاهريًا ، وإذ إنه يتظاهر بالاهتمام بكل شيء ، فهو يتبدّى ان له العديد من الأذواق والقابليات المختلفة. ان ذلك وهم صرف. انظروا الى أعماق الأمور ، تروا أن كل شيء ينحلّ في عدد قليل من الملكات العامة البسيطة التي بحكم كونها لم تفقد شيئًا من طلاقتها الأولى ، تنفصل بسهولة عن الأشياء التي ترتبط بها لتنتقل الى أشياء أخرى. فنحن نرى ، من الخارج ، تتابعًا من الحوادث المختلفة لا انقطاع فيه ، ولكن الممثل ذاته هو الذي يؤدي جميع الأدوار بثياب مختلفة عن بعضها قليلاً. ان هذا السطح الذي تلمع عليه شتى الألوان المتميزة عن بعضها تميزًا مدروسًا ، ينطوي على قاع من الرتوب المؤسف ، فهو قد جعل قوى كيانه مرنة ودقيقة ، غير انه لم يستطع ان يحولها وأن يعيد صهرها ليستنبط منها أثرًا جديدًا معينًا. انه لم يقم شيئًا ذا طابع شخصي ودائم فوق الأرض التي أورثته إياها الطبيعة.

وبالنتيجة ، كلما كانت الملكات مخصصة ازدادت قابلية انتقالها عسرًا ، واذا تمكنت من الانتقال من جيل لآخر ، فلن تقوى على عدم افتقاد شيء من قوتها ووضوحها. انها أقلّ قدرة على المقاومة وأكثر مرونة. وهي بحكم طلاقتها الكبيرة ، تستطيع بمزيد من اليسر أن تتبدّل بتأثير ظروف العائلة ، والثروة ، والتربية ، الخ ... وبكلمة واحدة ، كلما تخصصت أشكال النشاط ، تخلصت من فعل الوراثة.

ومع ذلك فقد استشهد بعضهم بحالات بدت فيها القابليات المهنية وراثية ، ويبدو من الصور التي وضعها السيد غالتون(Galton)أن ثمة ، في بعض الأحيان ، أسرًا حقيقية من العلماء ، والشعراء ، والموسيقيين. وقد أثبت السيد ده كاندول (de Candolle) بدوره أن أبناء العلماء «قد اهتموا بالعلم في أكثر الأحيان»[11].

---

١١. تاريخ العلوم والعلماء ، الطبعة الثانية ، ص ٢٩٣ (*Histoire des sciences et des savants*).

إلا أنه ليس لهذه الملاحظات أية قيمة برهانية في هذا الباب. ونحن لا نفكر في التأكيد بأن انتقال القابليات الخاصة أمر مستحيل بصورة جذرية، انما كل ما نريد ان نقوله هو أن هذا الانتقال لا يتمّ عادةً، لأنه لا يمكن ان يتحقق إلا بأعجوبة من التوازن لا يمكن لها ان تتجدّد مرارًا عِدّة. فلا يجدينا ان نستشهد بهذه او بتلك من الحالات الخاصة التي حدث فيها هذا الانتقال أو بدا أنه قد حدث فيها، ولكن يجب أن نرى أي جزء تحتله في مجموع الدعوات العلمية، وآنذاك فقط يمكن الفصل في ما إذا كانت تبرهن حقًا على ان للوراثة أثرًا عميقًا في شكل انقسام الوظائف الاجتماعية.

على أن ثمة حادثة تحقق السيد دي كاندول منها وهي تهدف الى البرهان عن مدى ضيق فعل الوراثة في هذه الوظائف، رغم أن هذه المقارنة لا يمكن إجراؤها بصورة منتظمة. فمن أصل ١٠٠ مساعد أجنبي في أكاديمية باريس، تمكن السيد دي كاندول من تحديد سلسلة نسبهم، وجد ان ١٤ منهم ينحدرون من قساوسة بروتستانتيين، وان ٥ فقط ينحدرون من أطباء وجراحين وصيادلة. ومن أصل ٤٨ عضوًا أجنبيًا في الجمعية الملكية بلندن سنة ١٨٢٩ وجد ان ٨ أعضاء هم أبناء قساوسة وان ٤ فقط آباؤهم هم من رجالات الفن. ومع ذلك فإن مجموع هؤلاء الأخيرين خارج بلاد فرنسا، يجب أن يكون أكبر بكثير من مجموع رجال الدين البروتستانتيين. فالواقع أن الأطباء والجراحين والصيادلة والأطباء البيطريين، عند الشعوب البروتستانتية، حين نأخذها منفصلة عن غيرها، يبلغ عددهم تقريبًا عدد رجال الدين، وحين نضيف إليهم زملاءهم في البلاد الكاثوليكية الصرف من غير فرنسا، فإنهم يشكلون مجموعًا أعلى بكثير من مجموع القساوسة والكهنة البروتستانتيين. فالدراسات التي قام بها رجال فنّ الطب، والأعمال التي يجب أن ينصرفوا إليها عادة من أجل مهنتهم، تدخل في منطقة العلوم أكثر بكثير مما تدخل فيها دراسات قس وأعماله. ولو كان النجاح في العلوم قضية وراثة فحسب، لوجدنا في لوائحنا أبناء أطباء وصيادلة الخ. أكثر بكثير مما نجد منها أبناء قساوسة»[12].

١٢. المرجع ذاته، ص ٢٩٤.

ومع ذلك فليس من المؤكد قط ان تكون هذه الدعوات العلمية لدى أبناء العلماء متأتية فعلاً من الوراثة. ولكي يكون لنا الحق في ردّها اليها، لا يكفي ان نتحقّق من وجود تماثل في الأذواق بين الآباء والأبناء، بل يجب ان يكون هؤلاء الأبناء قد أبانوا عن قابلياتهم بعد أن تربّوا منذ سنّ طفولتهم الأولى خارج أسرتهم، في محيط غريب على كل ثقافة علمية. ولكن الواقع هو أن جميع أبناء العلماء الذين كانوا موضوع ملاحظة قد تربّوا في أُسرهم إذ وجدوا فيها، بصورة طبيعية، عونًا فكريًا وتشجيعًا أكثر بكثير مما تلقاه آباؤهم. وهناك أيضًا الارشادات، والقدوة، والرغبة في التشبّه بالأب، والإفادة من كتبه، ومجموعاته، وأبحاثه، ومختبره، وهي بالنسبة الى الذهن المتفتح الواعي مثيرات قوية. وأخيرًا فإن أبناء العلماء يكونون في المعاهد التي ينهلون منها دراستهم، على اتصال بالعقول المثقفة أو المعدّة لتلقّي ثقافة عالية. وما فعل هذا المحيط الجديد إلا توكيد لفعل المحيط الأول. لا شكّ في أن مثل هذا الانتظام، في المجتمعات التي درجت على سنة ان يتبع الابن مهنة أبيه، لا يمكن تفسيره بمحض تضافر ظروف خارجية، لأن من المعجزات ان يحدث ذلك في كل حالة من الحالات على مثل هذا التماثل التام. ولكن الأمر مختلف عن ذلك في الالتقاءات المعزولة والاستثنائية تقريبًا التي نلاحظها اليوم.

صحيح أن هناك كثيرين من رجالات العلم الانكليز الذين تحدث إليهم السيد غالتون[١٣] قد ألحوا على وجود ميل خاص فطري شعروا به منذ طفولتهم نحو العلم الذي أكبّوا عليه في ما بعد. إلاّ أنه من العسير علينا، كما لاحظ السيد ده كاندول، أن نعرف ما اذا كانت هذه الميول «قد نشأت بالفطرة أو من انطباعات الشباب القويّة ومن المؤثرات التي أثارتها ووجّهتها. ثم ان هذه الميول تتبدّل، ولا يبقى منها إلاّ التي تهمّ المهنة بنوع خاص. وفي هذه الحال فإن الفرد الذي يبرع في

---

١٣. رجالات العلم الانكليز (*English men of science*)، ١٨٧٤، ص ١٤٤ والصفحات التالية.

أحد العلوم أو يستمرّ في إكبابه عليه بشغف يردّد في كل مناسبة ان ذلك ميل فطري عنده. وعلى العكس، فإن الذين كانت لهم ميول خاصة في طفولتهم ثم انقطعوا عن التفكير بها، فإنهم لا يتحدّثون عنها. فلنفكّر في العديد من الأطفال الذين يصيدون الفراشات أو يقتنون مجموعات من القواقع والحشرات وسواها، ثم لا يصبحون من علماء الطبيعة. انني أعرف ايضًا عددًا كبيرًا من الأمثلة عن علماء كان عندهم في طفولتهم شغف في قرض الشعر او نظم المسرحيات ثم اهتموا في ما بعد بمشاغل مختلفة تمامًا»[١٤].

وثمة ملاحظة أخرى للكاتب ذاته، تبين لنا مدى خطورة تأثير الوسط الاجتماعي على نشوء هذه القابليات. فلو كانت ناجمة عن الوراثة، لكان عليها ان تكون وراثية في جميع البلاد، ولكان على العلماء المتحدّرين من علماء ان يكونوا بنسبة واحدة لدى جميع الشعوب التي هي من نموذج واحد. «ولكن الوقائع قد تجلّت بشكل آخر مغاير تمامًا. فلقد كان في سويسرا، منذ قرنين، عدد من العلماء المنتمين الى أسر واحدة أكبر من عدد العلماء الفرادى. اما في فرنسا وإيطاليا فإن عدد العلماء الذين هم وحيدون في أسرتهم يشكل على العكس، الأكثرية الساحقة. ومع ذلك فإن القوانين الفيزيولوجية هي واحدة بالنسبة لجميع الناس. واذن فالتربية لدى كل أسرة والقدوة والنصائح المسداة هي التي كان لها في اختيار العلماء الشبان لمهنتهم أثر يفوق أثر الوراثة. ومن اليسير ان نفهم لماذا كان هذا التأثير في سويسرا أقوى مما هو في أكثر البلاد. فالدراسة في سويسرا تستمرّ حتى سن الثامنة عشرة أو العشرين في كل مدينة، وهي تجري ضمن شروط يعيش فيها الطلاب في بيوتهم بجانب والديهم. وكان ذلك صحيحًا بصورة خاصة في القرن الماضي وفي النصف الأول من هذا القرن، خاصّة في جنيف وبال، أي في المدينتين اللتين أنجبتا أكبر نسبة من العلماء التي تربط بينهم صلات الأسرة. أما في البلاد الأخرى، وخاصة في فرنسا وايطاليا، فلقد كان من المألوف دومًا ان يتربّى

١٤. المرجع ذاته، ص ٣٢٠.

الشبان في المدارس ويسكنون فيها ويكونون بالتالي بعيدين عن تأثير الأسرة»[١٥].

فليس من مبرّر إذن للتسليم «بوجود دعوات فطرية وقاهرة لأمور خاصة»[١٦] ولو كانت موجودة، فهي على أقل تقدير ليست بالقاعدة. ولاحظ السيّد بان (Bain) أيضًا «ان ابن العالم اللغوي الكبير لا يرث كلمة واحدة، وأن ابن الرحالة الكبير يمكن أن يتفوّق عليه ابن عامل المناجم في مادة الجغرافيا في المدرسة»[١٧]. ليس معنى ذلك أنه ليس للوراثة تأثير، ولكن ما تنقله إنما هي ملكات عامة جدًا، لا قابلية معينة لهذا العلم أو ذاك. ان ما يتلقاه الطفل من أبويه، هو شيء من قوة الانتباه، وقسط من المثابرة، وحكم صحيح، وشيء من التخيّل، الخ... غير أن كل واحدة من هذه الملكات يمكن ان تناسب طائفة من الاختصاصات المختلفة وأن تحقّق لها النجاح. فهذا طفل يتمتّع بخيال واسع انه منذ طفولته يتّصل بالفنانين، فيصبح رسامًا أو شاعرًا، فإن عاش في وسط صناعي، أصبح مهندسًا ذا فكرٍ مبدع، وإذا وضعته الصدفة في دنيا الأعمال، فقد يصبح ذات يوم أحد رجال المال الجريئين. طبعًا، انه حيثما اتجه يحمل معه طبيعته الخاصة، ورغبته في الابتكار والتخيّل، وهواه في التجديد، ولكن الأعمال التي يتمكن فيها من استخدام مواهبه وإشباع ميوله عديدة جدًا. ذلك ما تحقّق منه فعلاً السيد ده كاندول عن طريق الملاحظة المباشرة. فقد استخرج الصفات المفيدة للعلوم والتي أخذها أبوه عن جدّه وهذه هي قائمتها: الإرادة، روح التنظيم، الحكم الصحيح، شيء من قوة الانتباه، الابتعاد عن التجريد الميتافيزيائي، الاستقلال في الرأي. ما من شك في أن هذا إرث جميل، ولكن الإنسان بهذا الإرث يمكن ان يكون ايضًا رجلاً اداريًا، او رجل دولة، أو مؤرخًا، أو عالمًا في الاقتصاد، أو صناعيًا كبيرًا، أو طبيبًا ممتازًا، أو عالمًا من علماء الطبيعة، كما كان السيد ده كاندول نفسه. فبديهي إذن ان تكون الظروف قد

---

١٥. المرجع السابق، ص ٢٩٦.

١٦. المرجع السابق، ص ٢٩٩.

١٧. الانفعالات والإرادة (*Émotions et volonté*)، ص ٥٣.

أسهمت إسهامًا كبيرًا في اختياره لعمله وهذا ما أخبرنا به ابنه بالذات[١٨] . وليس سوى الفكر الرياضي والإحساس الموسيقي وحدهما يمكن ان يكونا في كثير من الأحيان استعدادات فطرية مرهونة بإرث مباشر من الأبوين. ان هذا الشذوذ الظاهري لا يدهشنا حين نتذكر ان هاتين الموهبتين قد ترعرعتا منذ العهود الاولى من تاريخ الإنسانية. فالموسيقى هي أول الفنون التي تعاطاها الناس والرياضيات هي أول العلوم التي أتقنوها. فيجب ان تكون هذه الملكة المزدوجة أكثر عمومية وأقلّ تعقّدًا مما يظنّ، وهذا ما يفسّر قابليتها للانتقال.

ويمكن أن يُقال القول ذاته عن دعوة أخرى، هي دعوة الإجرام. ان مختلف أنواع الجرائم والجنح، هي، استنادًا الى ملاحظة السيد تارد (Tarde) الصحيحة، مهن، رغم كونها ضارة. بل ان لها أحيانًا تكنيكًا معقدًا. فالمحتال، ومزيّف النقود، والمزوّر، يضطرون الى بذل مزيد من العلم والفن في مهنتهم لا يبذلها كثيرون من العمال الأسوياء. ولذلك فقد أثبت بعض العلماء أن من نتاج الوراثة لا الانحراف الخلقي وحده بل وأيضًا أشكال الإجرام الخاص. بل انهم ذهبوا الى ان «نسبة المجرم بالفطرة»[١٩] تزيد على ٤٠٪، فلو كانت هذه النسبة صحيحة، لوجب ان نستنتج بأن للوراثة أحيانًا أثرًا كبيرًا على كيفية توزُّع المهن، حتى الاختصاصية منها.

ولكي يبرهنوا على ذلك، لجأوا الى طريقتين مختلفتين. ففي أكثر الأحيان، اكتفوا بتعداد حالات الأُسر التي نذرت نفسها بأجمعها للشرّ، خلال أجيال عدة، ولكنا بهذه الطريقة، عدا كوننا لا نستطيع تحديد نسبة الوراثة في مجموع المواهب الإجرامية، نرى ان هذه الملاحظات، مهما تكن كبيرة العدد، لا تعتبر تجارب ذات برهان قاطع. ان كون ابن السارق يصبح سارقًا بدوره، لا يستتبع ان يكون سوء خلقه إرثًا انتقل إليه من أبيه، ولو فسرنا الحوادث بهذا الشكل،

---

١٨. المرجع السابق، ص ٣١٨.

١٩. لومبروزو، الانسان المجرم (*L'homme criminel*)، ص ٦٦٩.

لكان علينا ان نتمكّن من عزل أثر الوراثة عن أثر الظروف والتربية وسواها. ولو أن الطفل تجلّت قابليته للسرقة بعد ان يكون قد تربّى في أسرة سليمة تمامًا، لكان من حقّنا ان نردّ الأمر الى أثر الوراثة. إلاّ اننا لا نملك سوى عدد قليل جدًا من هذا النوع من الملاحظات التي تمّت بصورة منهجية. ولا يمكن التخلُّص من هذا الاعتراض بمجرد الإشارة الى أن الأُسر التي تنساق الى الشرّ هي أحيانًا أُسر عديدة جدًا. فليس للعدد علاقة بالموضوع، إذ إن المحيط العائلي الذي يظلّ هو ذاته بالنسبة للأسرة كلها، مهما يبلغ انتشارها، يكفي لتفسير هذه النزعة الإجرامية الخاصّة بالأسرة.

لقد كان من شأن الطريقة التي اتّبعها لومبروزو أن تكون مقنعة لو أنها أعطت النتائج التي منى الكاتب نفسه بها. فبدلاً من ان يعدّد بعض الحالات الخاصة، راح ينشئ نموذج المجرم إنشاءً من الناحية التشريعيّة والفيزيولوجية. وبما ان الصفات التشريعيّة والصفات الفيزيولوجية وخاصة الأولى، هي وراثية، أعني أنها تتحدّد بالوراثة، فلكي نقيس أثر الوراثة على هذا النشاط الخاص يكفي اذن، ان نبيّن نسبة الجانحين الذين يعبرون عن هذا النموذج الذي حددناه.

وقد رأينا ان هذه النسبة كبيرة حسب رأي لومبروزو، إلا أن الرقم الذي يذكره لا يعبّر إلا عن التواتر النسبي لنموذج المجرم على وجه العموم، وكل ما يمكن ان نستخلصه بالنتيجة في هذا المجال، هو ان النزوع الى الشر على وجه العموم وراثي في أغلب الأحيان. غير اننا لا نستطيع أن نستنتج شيئًا مما يتعلّق بالأشكال الخاصة بالجريمة والجنحة. ونحن نعلم اليوم ان هذا النموذج المزعوم للمجرم ليس له في الواقع أية صفة نوعية. فكثير من العناصر التي يتكون منها، توجد عند أشخاص آخرين، وكل ما نلحظه هو ان نموذجه يشبه نموذج الأشخاص المتنكسين والمصابين بالوهن العصبي[٢٠]. واذن فإن كان صحيحًا انه يوجد كثير من المصابين بالوهن العصبي من المجرمين، فلا يستتبع ذلك ان يؤدي الوهن العصبي

---

٢٠. فيريه، التفسُّخ والاجرام (Féré, *Dégénérescence et criminalité*).

دومًا الى الإجرام بصورة لا مفرّ منها ، فهناك على الأقل أعداد مماثلة من الأشخاص المتنكسين الذين هم شرفاء رغم كونهم ليسوا من ذوي المواهب ولا من العباقرة .

فإذا كانت القابليات أقل إمكانًا للانتقال بقدر ما تزداد تخصّصًا ، فإن قسط الوراثة في تنظيم العمل الاجتماعي يزداد كبرًا بقدر ما يكون هذا العمل الاجتماعي قليل الانقسام. ففي المجتمعات الدنيا حيث الوظائف عامة ، لا تتطلب هذه الوظائف سوى قابليات عامة أيضًا يمكن أن تنتقل بسهولة وبكاملها من جيل الى آخر . فكلّ إنسان يتلقّى منذ الولادة كلّ ما هو أساسي لدعم شخصيته ، وما يتوجّب عليه ان يكتسبه بنفسه ، قليل جدًا بالقياس الى ما يناله من الوراثة . فالنبيل في القرون الوسطى لم يكن محتاجًا ، لتأدية واجبه ، الى كثير من المعلومات ، ولا الى ممارسة معقدة ، بل كان يحتاج بالدرجة الأولى إلى شجاعة ، وكانت هذه الشجاعة تنتقل إليه بالدم . ولم يكن اللاوي ولا البراهماني محتاجين من أجل تأديتهما لمهمتهما الى علم غزير جدًا – يمكننا ان نقيس سعة علمهما بالرجوع الى الكتب التي كانت تتضمن هذا العلم – بل كان يلزمهما تفوّق فطري في الذكاء ، يجعلهما منفتحين على أفكار ومشاعر ، كان الانسان العامي مغلقًا تجاهها .

وفي عصر اسكولاب لم يكن ضروريًا لإنسان يريد ان يكون طبيبًا ماهرًا ، ان يتلقّى ثقافة واسعة جدًا ، بل كان يكفي ان يكون عنده ميل طبيعي للملاحظة وللأمور المشخصة ، وبما ان هذا الميل عام ، بحيث يمكن انتقاله بسهولة ، فكان لا بدّ ان يستمرّ عند بعض الأسر ، وان تصبح بالتالي مهنة الطب عندها وراثية .

هنا نفسر بسهولة كيف تصبح الوراثة في مثل هذه الشروط مؤسسة اجتماعية . وما من شكّ في ان هذه الأسباب السيكولوجية ليست وحدها هي التي تمكنت من تنظيم الطبقات الاجتماعية المغلقة . ولكن حين نشأت هذه الطبقات بتأثير عوامل أخرى ، فقد استمرّت لأنها وجدت نفسها متفقة كل الاتفاق مع ميول الأفراد ومصالح المجتمع . ولما كانت القابلية المهنية صفة للعرق أكثر من كونها صفة للفرد ، فكان طبيعيًا جدًا أن يحدث الأمر ذاته بالنسبة للوظيفة . وبما ان الوظائف

كانت تتوزّع ابدًا بذات الطريقة ودون أي تحريف، فكان من المفيد تمامًا ان يكرّس القانون مبدأ هذا التوزيع. وحين لا يكون للفرد اي إسهام في تكوين فكره وطباعه، فلن يكون له إسهام أكبر في اختيار مهنته. ولو ترك له مزيد من الحرية، فهو لن يتمكن على وجه العموم من الإفادة منها حتى ولو كانت ذات القابلية العامة تصلح لمهن مختلفة. ولكن بما ان العمل قليل التخصُّص جدًا، فلم يكن يوجد إلاّ عدد قليل من الوظائف المنفصلة عن بعضها بفوارق قطعية، وبالنتيجة لم يكن يستطيع الانسان ان ينجح إلاّ في واحدة منها. وهكذا فإن المجال المفسوح أمام الترتيبات الفرديّة ضيّق جدًا من هذه الناحية، ونتيجة لذلك يحدث الأمر ذاته في وراثة الوظائف، كما يحدث في وراثة الثروة.

ففي المجتمعات الدنيا نجد أن الميراث المنتقل من الأجداد، والذي يتكوّن في أكثر الأحيان من أشياء غير منقولة، يشكّل القسم الهام من تراث كل أسرة خاصّة.

والفرد بحكم قلّة الحيوية التي كانت تتّسم بها الوظائف الاقتصادية لم يكن ليستطيع ان يضيف شيئًا مذكورًا على التراث الذي وجده، ولذلك فلم يكن هو الذي يملك، بل الأسرة التي هي ذلك الكائن الاجتماعيّ المكوّن لا من جميع أعضاء الجيل الحاضر وحدهم، بل من تسلسل الأجيال. ولذلك فان الميراث العائلي ممتنع النقل ولم يكن لأي أحد من ممثلي هذا الكيان العائلي العابرين، ان يتصرّف به، لأنه ليس له. انه للأسرة، كما ان الوظيفة ملك البيت. وبينما عدّلت الحقوق من هذا الحظر الأولي، فما زال تملُّك الفرد للتراث العائلي يعتبر حتى الآن نوعًا من إساءة الاستعمال. انه يحتلّ عند جميع طبقات الشعب ذات الاعتبار الذي يحتلّه الزواج من طبقة دنيا عند الارستقراطيين. انه خيانة للعرق، وتخلٍّ عن الأصل. لذلك فإن القانون، رغم تساهله تجاهه، قد ظلّ وقتًا طويلاً يضع في وجهه مختلف أنواع العراقيل ومن هنا أيضًا جاء حقّ استرداد الملكية المستولى عليها.

ويختلف الأمر عن ذلك في المجتمعات الكبيرة اذ يكون العمل فيها أكثر انقسامًا. وبما أن الوظائف في هذه المجتمعات أكثر تنوّعًا، فإن الملكة ذاتها يمكن

أن تستخدم في مهن مختلفة. ان الشجاعة ضرورية لعامل المنجم بقدر ما هي ضرورية لربان المنطاد، وللطبيب والمهندس والجندي. كما ان الميل الى الملاحظة يمكن ان يجعل من الإنسان كاتبًا، أو مؤلفًا مسرحيًا، أو عالمًا في الكيمياء أو في الطبيعة أو في الاجتماع. وبكلمة واحدة ان اتجاه الفرد يتحدّد تحديدًا مسبقًا عن طريق الوراثة بصورة أقل حتمية.

ولكن ما يخفّف بصورة خاصة من الأهمية النسبية للوراثة هو أن نصيب المكتسبات الفردية أصبح أكبر شأنًا. فلكي نجعل قيمة لما أخذناه بالوراثة، ينبغي ان نضيف عليه أكثر بكثير مما كنا نضيف في السابق. والواقع أن الوظائف بقدر ما ازدادت تخصصًا، لم تعد تكفيها مجرد القابليات العامة، بل توجب إخضاعها الى إنضاج فعّال، كما توجب على الإنسان ان يكتسب عالمًا من الأفكار والحركات والعادات، وأن ينسق في ما بينها، وأن ينظمها، وأن يعيد صهر الطبيعة، ويعطيها شكلاً ووجهًا جديدين. فإذا قارنا بين الإنسان المهذب في القرن السابع عشر الذي يتمتّع بعقل متفتح قليل المعارف، والعالم الحديث الذي يتسلّح بجميع الوسائل وجميع المعارف الضرورية للعلم الذي ينصرف اليه – ونحن نأخذ هنا نقاطًا متقاربة للمقارنة بين الشخصين – واذا قارنا بين النبيل في العصور الماضية الذي يتمتع بشجاعة وإباء طبيعيين، والضابط الحديث المزود بمعارف تكنيكية دقيقة ومعقدة، حكمنا على أهمية المركبات التي توضعت تدريجيًا فوق التراث الأولي وتنوّعها.

ولكن هذه المركبات سريعة العطب لأنها شديدة التعقيد، فهي في حالة توازن غير مستقرّ لا تستطيع أن تقاوم هزة عنيفة. ولو انها كانت متماثلة عند الأبوين، فقد يكون باستطاعتها ان تبقى بعد أزمة التوالد. ولكن مثل هذا التماثل استثنائي تمامًا، فأولاً ان هذه المركبات خاصة بكل جنس، وثانيًا ان المجتمعات بقدر ما تمتدّ وتتكثّف، فان الالتقاءات تتمّ فيها على سطح أكثر اتساعًا فتقرِّب أفرادًا ذوي أمزجة متباينة جدًا من بعضهم. فكل هذا النموّ الخلاب لحالات الوجدان يموت بموتنا ولا ننقل منه الى أحفادنا سوى بذرة غير محددة. وعلى هؤلاء الأحفاد تقع

تبعة إخصاب هذه البذرة من جديد، فهم يستطيعون بالتالي، وبمزيد من اليسر، ان يعدلوا من تطوّر هذه البذرة اذا اقتضت الضرورة ذلك. انهم لن يعودوا مكرهين على ان يكرروا تمامًا ما فعله آباؤهم. ان من الخطإ طبعًا ان نظنّ بأن كلّ جيل يعيد عمل العصور إعادة كاملة، وبجهود جديدة، إذ لو حدث ذلك لاستحال كل تقدّم. ان كون الماضي لا ينتقل بالدم، لا يستتبع فناء هذا الماضي، فهو يظلّ مثبتًا في الآثار وفي مختلف أنواع التقاليد وفي العادات التي نكتسبها من التربية. غير ان التقاليد رباط أقلّ متانة بكثير من الوراثة، وهي تحدّد بصورة مسبقة التفكير والسلوك ولكن بصورة أقلّ دقّة وأقلّ وضوحًا بكثير مما تفعله الوراثة. ولقد رأينا كيف ان هذه التقاليد ذاتها تغدو أكثر مرونة، بقدر ما تصبح المجتمعات أكثر كثافة. فالمجال المفتوح أمام الاختلافات الفردية يتّسع، بل انه يزداد اتساعًا بقدر ما يزداد تقسيم العمل.

وبكلمة وجيزة ان الحضارة لا يمكنها ان تتثبت في الجسم إلاّ عن طريق الأسس العامة التي تستند اليها. وكلما ارتقت هذه الحضارة الى أعلى، تحرّرت بالتالي من الجسم وابتعدت عن ان تكون شيئًا عضويًا واقتربت من أن تصبح شيئًا اجتماعيًا. وإذ ذاك فلن تتمكن من الاستمرار عن طريق الجسم، بمعنى أن الوراثة تزداد عجزًا عن تحقيق استمرار هذه الحضارة. وهكذا تفقد الوراثة سلطانها لا لأنها لم تعد قانونًا لطبيعتنا بل لأننا نحتاج، لنحيا، إلى أسلحة ليس بوسعها ان تؤمنها لنا. وما من شك في اننا لا نستطيع ان نستخلص شيئًا من لا شيء. فللأدوات الأولى التي تمنحنا إياها الوراثة وحدها أهمية أساسية. غير ان الأدوات التي نضيفها إلى تلك، لا تقلّ اهميّة عنها. ان التراث المنتقل إلينا يحتفظ بقيمة كبيرة، غير انه لم يعد يشكّل سوى جزء متزايد الضيق من الثروة الفردية. في هذه الشروط نجد أن الوراثة قد اختفت من المؤسسات الاجتماعية، وأن الانسان العامي، الذي لم يعد يدرك الأساس الوراثي القابع تحت مجموع الإضافات التي غطّته، لم يعد يحسّ بأهمية هذا الأساس.

– ٢ –

ثمة ما هو أكثر من ذلك ، ان هناك ما يدعو الى الاعتقاد بأن القسم الموروث يتناقص لا من حيث القيمة النسبية وحسب ، بل من حيث القيمة المطلقة. فالوراثة أصبحت عاملاً قليلاً في التطوّر الانساني ، لا لأن هناك مجموعة متزايدة من المكتسبات الجديدة التي تعجز عن نقلها وحسب ، بل لأن مضايقة المكتسبات التي تنقلها للاختلافات الفردية أصبحت أضعف مما كانت. ان الحوادث التالية تجعل هذا الرأي كبير الرجحان.

يمكننا أن نقيس أهمية التراث المنتقل في نوع من الأنواع ، بالاستناد الى عدد الغرائز وقوتها. ولقد أصبح واضحًا جدًا ان الحياة الغريزية تضعف بقدر ما نزداد صعودًا في السلم الحيواني. والواقع أن الغريزة أسلوب محدّد في العمل مكيّف وفق غاية محددة معيّنة. فهي تحمل الفرد على أن يقوم بأفعال تظلّ هي ذاتها ، وتتكرّر بصورة آلية حين تتوافر الشروط الضرورية. ان الغريزة تتجمد في شكل خاص بها. وما من شك في أنه يمكن تحويلها عن هذا الشكل عند الاقتضاء ، ولكن بالإضافة الى ان مثل هذا التحويل يتطلّب تطوّرًا طويلاً لكي يصبح ثابتًا ، فليست له من نتيجة سوى إبدال غريزة بغريزة ، وآلية بآلية أخرى من ذات الطبيعة. وبالعكس فإن الحيوان بقدر ما ينتمي الى نوع راقٍ ، تصبح غريزته اختيارية. يقول السيد بربيه (Perrier) «لم يعد الأمر أمر قابلية لا شعورية تشكّل مركبًا من الأفعال غير المحددة ، بل أصبح الأمر أمر قابلية تقوم بأفعال مختلفة تبعًا للظروف»[٢١] ، فإذا قلنا ان تأثير الوراثة أكثر عمومية وأكثر غموضًا وأقلّ سلطانًا ، فمعنى ذلك أنها أقلّ شأنًا فهي لم تعد تحصر نشاط الحيوان في شبكة جامدة ، بل تترك له حركة أكثر حرية. ويقول السيد بربيه أيضًا : «في الوقت الذي ينمو فيه

٢١. التشريح والفيزيولوجيا الحيوانيين (*Anatomie et physiologie animales*) ، ص ٢٠١. راجع أيضًا مقدمة كتاب رومان : ذكاء الحيوانات (*Intelligence des animaux*).

الذكاء عند الحيوان ، تتبدّل شروط الوراثة تبدّلاً عميقًا » .

فإذا انتقلنا من الحيوانات الى الإنسان ، يصبح هذا التقهقر أكثر وضوحًا . « ان الانسان يفعل ما تفعله الحيوانات ، بل أكثر مما تفعله . إلاّ انه يفعل ذلك وهو يعرف ماذا يفعل ، ولماذا يفعل ما يفعل . ويبدو ان شعوره بأفعاله وحده يخلصه من جميع الغرائز التي كان عليها ان تدفعه بالضرورة الى أداء هذه الأفعال ذاتها »[٢٢] . ويطول بنا الحديث في تعداد جميع الحركات التي كانت غريزية عند الحيوان ولم تعد وراثية عند الانسان ، وحيث ما تزال الغريزة قائمة فهي أوهن مما كانت عليه وبوسع الإرادة أن تسيطر عليها بسهولة .

وإذن فليس من سبب يدعونا الى الافتراض بأن حركة التقهقر هذه التي تتابعت دون انقطاع من الأنواع الحيوانية الدنيا الى الأنواع الحيوانية الأرقى ، ومن هذه الى الانسان ، قد توقفت فجأة مع مجيء البشرية . هل كان الانسان متحرّرًا من الغريزة تحرّرًا كاملاً ، يوم دخل التاريخ؟ اننا ما زلنا نشعر بوطأة بها حتى اليوم ، وهل الأسباب التي نجم عنها هذا التحرّر التدريجي الذي رأينا استمراره منذ حين ، قد أضاعت فجأة قدرتها؟ ان من البديهي ان هذه الأسباب تمتزج مع الأسباب ذاتها التي تحدّد تقدّم الأنواع العام ، وبما أن هذا التقدّم لا يتوقف ، فطبيعي ان لا تكون هذه الأسباب هي أيضًا قد توقفت . ان فرضية كهذه تنافي جميع القياسات ، بل انها تناقض وقائع ثابتة . لقد ثبت فعلاً ان الذكاء والغريزة يسيران دومًا في اتجاه معاكس لبعضهما ، وليس علينا الآن أن نبحث عن مصدر هذه العلاقة ، بل نكتفي بتوكيد وجودها . فمنذ الأصل لم يتوقّف ذكاء الانسان عن النموّ ، ولذلك كان على الغريزة أن تسير في الطريق المعاكس ، ونتيجة لذلك ورغم كوننا لا نستطيع أن نتحقق من هذا القول ، عن طريق الملاحظة الموضوعية للحوادث ، فإن علينا ان نعتقد بأنّ الوراثة قد فقدت شيئًا من سلطانها خلال التطوّر البشري .

---

٢٢. غويو ، الأخلاق الانكليزية ، الطبعة الأولى ، ص ٣٣٠ ، (Guyau, *Morale anglaise*)

ثمة واقع آخر يؤيّد السابق. ان التطوّر لم ينجب أعراقًا جديدة منذ بدء التاريخ وحسب، بل ان الأعراق القديمة تتقلّص باستمرار. فالواقع أن العرق يتكون من عدد من الأفراد الذين يمثلون، بالقياس الى نموذج وراثي واحد، تجانسًا بالغًا حدًّا من الكبر يمكن معه إهمال الاختلافات الفردية. ولكن أهمية هذه الاختلافات تزداد باستمرار، فالنماذج الفردية تزداد بروزًا بصورة مستمرة وعلى حساب النموذج النوعي الذي لم تعد صفاته الأساسية المبعثرة في جميع الاتجاهات والمختلطة مع عدد كبير من الصفات الأخرى، والمتشعبة تشعبًا لا نهاية له، لم تعد هذه الصفات قابلة لأن تتجمّع بسهولة في كلٍّ له شيء من الوحدة. بل ان هذه البعثرة وهذا الاختفاء قد بدأا فعلاً عند شعوب قليلة التقدّم. ويبدو ان الاسكيمو موجودون من جرّاء عزلتهم في شروط مناسبة جدًا للحفاظ على صفاء عرقهم. ومع ذلك «فان تبدُّلات قامتهم تتخطّى الحدود الفردية المسموح بها.. ففي ممرّ هوثام (Hotham) كان الاسكيمو يشبه تمامًا رجلاً أسود. وعند مدخل سپافاريت (Spafarret) يشبه الاسكيمو شخصًا يهوديًا (سيمان Seeman). ثم ان الوجه البيضوي المقرون بأنف روماني ليس نادرًا عندهم (كينغ King). ثم ان بشرتهم تكون أحيانًا قاتمة وأحيانًا أخرى فاتحة»[٢٣]. فإذا صحّ هذا في مجتمعات ضيقة كهذا المجتمع، فيجب ان تتكرّر الظاهرة ذاتها، وبوضوح أكثر بكثير، في مجتمعاتنا الكبرى المعاصرة. اننا نجد في اوربا الوسطى جميع أنواع الجماجم الممكنة، وجميع أشكال الوجوه الممكنة، متجاورة مع بعضها. واستنادًا الى الملاحظات التي أجراها ڤيرشوف (Virchow) على عشرة ملايين طفل أخذوا من مختلف صفوف المانيا، لم يلاحظ النموذج الأشقر الذي هو الصفة الأساسية للعنصر الجرماني إلاّ بنسبة ٤٣٪ – ٣٣٪ في الشمال، وبنسبة ٣٢٪ – ٢٥٪ في الوسط، وبنسبة ٢٤٪ – ١٨٪ في الجنوب[٢٤]. هذا ما

---

٢٣. توبينار، علم الانسان، ص ٤٥٨ (Topinard, *Anthropologie*).

٢٤. ڤاغنر، في مجلة كوسموس، ١٨٨٣، الجزء ١، ص ٢٧ — (Wagner, *Die Kulturzüchtung des Menschen*, in *Kosmos*).

يبيّن لنا في شروط كهذه تزداد شدّة باستمرار، لماذا لم يعد عالم طبائع الانسان قادرًا على ان يكوّن نماذج محدّدة تحديدًا دقيقًا.

إن البحوث الحديثة التي أجراها السيد غالتون تؤكّد هذا الضعف في أثر الوراثة، وتسمح في الوقت نفسه بتفسيره[٢٥].

يرى هذا الكاتب، الذي يبدو على ملاحظاته وحساباته أنها صعبة الدحض، إن الصفات الوحيدة التي تنتقل بالوراثة بانتظام وبصورة كاملة في رهط اجتماعي معيّن، هي الصفات التي يشكّل مجموعها النموذج المتوسط. وهكذا فإن الابن الذي يولد من أبوين مفرطين في الطول لا تكون له قامتهما، بل يكون أقرب الى الاعتدال، وعلى العكس اذا كان أبواه قصيرين جدًا فإنه يكون أطول منهما. وقد تمكّن السيد غالتون من قياس نسبة الانحراف هذه، بصورة قريبة من الواقع على الأقل. فإذا اتفقنا على ان نسمي أبًا متوسطًا الشخص الخليط الأبوين الحقيقيين، (تنقل صفات المرأة بحيث يمكن مقارنتها بصفات الأب، ثم جمعهما معًا وقسمتهما) فإن انحراف الابن بالنسبة لهذا النموذج الثابت، يكون بمعدل الثلثين بالنسبة للأب[٢٦].

ولم ينشئ السيد غالتون هذا القانون من أجل طول القامة وحدها، بل من أجل لون العينين والملكات الفنية. صحيح انه لم يشمل بملاحظاته إلاّ الانحرافات الكمية لا الانحرافات الكيفية التي تتجلّى عند الأفراد بالنسبة الى النموذج المتوسط. غير اننا لا نرى مبررًا لقصر تطبيق هذا القانون على انحرافات دون أخرى. فإذا كانت القاعدة ألاّ تنقل الوراثة الصفات المكونة لهذا النموذج إلاّ وهي في درجة النمو الذي بلغته عند هذا النموذج، فإن على هذه الوراثة ألاّ تنقل إلاّ الصفات الموجودة في درجة النمّو هذه. وما يصحّ على المقاييس الشاذة للصفات السوية يصحّ أكثر على الصفات الشاذة ذاتها. فيترتب على هذه الصفات الأخيرة ألا تنتقل على العموم من جيل إلى آخر إلا وهي آخذة في الضعف وفي الاختفاء.

---

٢٥. الوراثة الطبيعية، لندن ١٨٨٩ (*Natural Inheritance*)

٢٦. المرجع السابق، ص ١٠١.

ويسهل تفسير هذا القانون دون عناء. فالواقع ان الطفل لا يرث من أبويه وحسب، بل ومن جميع أجداده. ولا شكّ في ان أثر الأبوين قويّ جدًا، لأنه مباشر، ولكن أثر الأجيال السابقة قادر على ان ينضاف إليه حين يكون تأثيره في الاتجاه ذاته، وبفضل هذه الإضافة التي تعوّض عن نتائج البعد فإن أثر الأجيال السابقة يمكن ان يبلغ درجة من القوة كافية لإيقاف أثر الأبوين او لتخفيفه، ولذا فإن النموذج المتوسط لرهط طبيعي، هو النموذج المطابق لشروط الحياة المتوسطة، وبالتالي للشروط الاعتيادية جدًا. انه يعبّر عن الطريقة التي تكيّف الأفراد بها مع ما يمكن ان يسمى بالبيئة المتوسطة، الطبيعية والاجتماعية، اي مع البيئة التي تعيش فيها الأكثرية الساحقة. ان هذه الشروط المتوسطة كانت هي الشروط الغالبة في الماضي لذات السبب الذي يجعلها غالبة في الحاضر. انها اذن الشروط التي كان يوجد فيها السواد الأعظم من أجدادنا. صحيح انه أمكن لها ان تتبدل مع الزمان، إلا أنها على العموم لا تتبدّل إلاّ ببطء. فالنموذج المتوسط يظلّ إذن الى حدّ كبير هو ذاته خلال زمن طويل، ويكون بالتالي هو الذي يتكرّر في أكثر الأحيان وبذات الأسلوب، في سلسلة الأجيال السابقة، أو على الأقل في الأجيال التي هي من القرب بحيث يظهر أثرها بصورة فعّالة. وبفضل هذا الاستمرار يكتسب النموذج المتوسط ثباتًا يجعل منه مركز الثقل في تأثير الوراثة. فالصفات التي يتألّف منها، هي الصفات التي تتمتّع بمقاومة كبيرة والتي تنزع الى الانتقال بأكثر ما يكون من القوة والوضوح. وعلى العكس فإن الصفات التي تبتعد عن هذه الأخيرة لا تعيش إلا في حالة من عدم التحديد، يزداد كبرًا بقدر ما يكون البعد شديدًا، لهذا نرى ان الانحرافات التي تحدث لا تكون إلاّ عابرة، ولا تتمكّن من الاستمرار خلال زمن إلا بصورة جدّ ناقصة.

بيد أنَّ هذا التفسير ذاته، الذي يختلف قليلاً عن التفسير الذي اقترحه غالتون نفسه، يسمح لنا بالافتراض أن قانونه يحتاج الى شيء من التنقيح لكي يصبح صحيحًا تمام الصحة. فالواقع ان النموذج المتوسط لأجدادنا، لا يمتزج من نموذج جيلنا، إلاّ بالقدر الذي تكون فيه الحياة المتوسطة لم تتبدَّل. ولكن الواقع

هو أن ثمة تغيّرات تحدث من جيل الى آخر ، تستتبع تبدلات في تركيب النموذج المتوسط . ولئن بدا أن الوقائع التي جمعها السيد غالتون تؤكد ، رغم ذلك ، قانونه بالشكل الذي صاغه فيه ، فذلك لأنه لم يستثبت هذا القانون إلا في الصفات الجسمية التي هي ثابتة نسبيًا ، كالقامة ولون العينين . غير اننا لو لاحظنا صفات أخرى بالاستناد الى الطريقة ذاتها ، سواء في ذلك الصفات العضوية أو النفسية ، فمن المحقّق اننا سنلمس فيها نتائج التطور . وبالنتيجة ، إذا توخينا الدقة في الكلام ، فإن الصفات التي تبلغ قابليتها للانتقال الحدَّ الأكبر ، ليست هي الصفات التي يشكّل مجموعها النموذج المتوسط لجيل ما ، بل هي الصفات التي يمكن ان نحصل عليها حين نأخذ الحد الأوسط للنماذج المتوسطة للأجيال المتعاقبة .

وبدون هذا التنقيح لا يمكننا ان نفسّر كيف يستطيع النموذج المتوسط للرهط أن يحقق تقدّمًا . ذلك أننا اذا أخذنا فكرة السيد غالتون بحرفيتها ، لكان على المجتمعات ان تعود دومًا الى المستوى ذاته بصورة لا مفرّ منها ، لأنّ النموذج المتوسط لجيلين متباعدين عن بعضهما يظلّ هو ذاته . بينما نحن نرى على العكس من ذلك ، ان هذا التماثل ليس أبدًا هو القانون وان الصفات الجسمية البسيطة ذاتها كالقامة المتوسطة أو اللون المتوسط للعينين ، يمكن ان تتبدّل تدريجيًا ، وان كان هذا التبدّل جدّ بطيء[٢٧] . والحقيقة انه اذا حدثت في البيئة تبدّلات باقية ، فانّ التغيّرات العضوية والنفسية التي تنتج عنها ، تؤول الى الاستقرار والاندماج في النموذج المتوسط الذي يتطوّر . اذن فالاختلافات التي تحدث في هذا النموذج أثناء تدرّجه في الزمان ، لا يمكن ان تكون قابليتها للانتقال بذات درجة قابلية العناصر التي تتكرّر في هذا النموذج باستمرار .

ان النموذج المتوسط ينتج عن توضُّح النماذج الفردية ، ويعبر عما هو أكثر اشتراكًا بينها . وبالتالي فإن الصفات التي يتكوّن منها هذا النموذج المتوسط ، تزداد

---

٢٧. ف. آريا ، بحوث حديثة عن الوراثة ، في المجلة الفلسفية ، نيسان ١٨٩٠ ، ص ٤١٤ .

تحديدًا بقدر ما تتكرّر بصورة متماثلة عند مختلف أفراد الرهط ، لأنه حين يكون هذا التماثل كاملاً ، فإن تلك الصفات تتجلّى بكاملها عند هؤلاء الأفراد ، وبجميع صفاتها ، بل وبجميع دقائقها . وعلى عكس ذلك حين تتغيّر هذه الصفات من فرد إلى آخر وتصبح النقاط التي يشتركون فيها أكثر ندرة ، فإن ما يبقى في النموذج المتوسط يتلخّص في بعض الخطوط التي يزداد طابعها العام بقدر ما تكون الفوارق كبيرة . ولكننا نعرف ان الاختلافات الفردية تتدرج في الزيادة ، أعني ان العناصر التي يتكوّن منها النموذج المتوسط ، تزداد تشتيتًا ، فينبغي اذن ان يتضمّن هذا النموذج عددًا أقل من الصفات المحددة ، ويزداد ذلك بروزًا ، بقدر ما يكون المجتمع متزايد التنوع . فالانسان المتوسط يتمتّع بهيئة متناقصة الوضوح والتحديد ، كما يتمتع بهيئة أكثر تجريدًا . انه تجريد يتزايد تثبيته وتحديده صعوبة . ومن ناحية أخرى ، كلما انتمت المجتمعات الى نوعٍ راقٍ ، تطوّرت بسرعة أكثر ، لأن التقاليد تصبح أكثر مرونة كما بينّا ذلك .

اذن فالنموذج المتوسط يتغيّر من جيل الى آخر . وبالنتيجة فإن النموذج المزدوج التركيب الذي ينتج من توضع جميع هذه النماذج المتوسطة ، هو أيضًا أكثر تجريدًا من أيّ منها ، وهو يزداد أبدًا في التجريد . وبما ان وراثة هذا النموذج ، هي التي تكوّن الوراثة السوية ، فإننا نرى استنادًا الى فكرة السيد پرييه أن شروط هذه الوراثة السوية تتبدّل تبدّلاً عميقًا . ولا شك في ان ذلك لا يعني ان هذه الوراثة تنقل بصورة مطلقة أقل مما كانت تنقل من الأشياء ، ذلك بأنه اذا كان الأفراد يتمتّعون بمزيد من الصفات المختلفة ، فإنهم يتمتّعون في الوقت ذاته بأكثر من الصفات . ان ما تنقله هذه الوراثة يتجلّى أكثر فأكثر في استعدادات غير محدّدة ، كما يتجلّى في أساليب عامة من الشعور والتفكير يمكن ان تتخصّص بألف شكل وشكل . ان هذه الوراثة لم تعد كما كانت من قبل ، وراثة آليات كاملة ، منظمة تنظيمًا دقيقًا من أجل غايات خاصة ، بل أصبحت ميولاً جدّ غامضة لا تقيّد المستقبل تقيدًا قطعيًا . ان الميراث لم يصبح أقل غنى ، ولكنه لم يعد مكوّنًا بكليته من ثروة واضحة المقدار . فأكثر القيم التي يتكوّن منها لم تتحقق بعد ، وهي متعلقة

كلها بالطريقة التي يستعملها الانسان بها.

ان هذه المرونة المتزايدة للصفات الوراثية لا ترتدّ الى كونها غير محددة وحسب، بل وأيضًا الى الهزات التي انتابت هذه الصفات إثر التبدّلات التي مرّت فيها. ونحن نعرف في الواقع ان النموذج يزداد اضطرابًا، بقدر ما يعاني من الانحرافات. يقول السيد ده كاترفاج (de Quatrefages) : «ان أصغر الأسباب أحيانًا تبدّل بسرعة هذه العضويات التي أصبحت مضطربة ان صحّ التعبير، فالبقر السويسري حين ينقل الى لومبارديا يصبح بعد جيلين بقرًا لومبارديًا. ويكفي جيلان أيضًا، لكي يصبح نحل بورغوينا الصغير والأسمر في بلادنا، كبيرًا وأصفر حين ننقله الى منطقة بريس». لهذه الأسباب كلها تترك الوراثة دومًا مجالاً كبيرًا، للمركبات الجديدة. فليس هناك عدد متزايد من الأشياء التي لا سلطان لهذه الوراثة عليها وحسب، بل ان الخصائص التي تحقّق هذه الوراثة استمرارها تصبح أكثر مرونة. اذن فالفرد أقل تقيّدًا بماضيه، ومن اليسير عليه ان يتلاءم مع الظروف الجديدة التي تحدث وهكذا يصبح تقدّم تقسيم العمل أكثر سهولة وسرعة»[٢٨].

---

٢٨. ان ما يبدو أمتن ما في نظريات ويسمان (Weismann) يصلح لتوكيد ما سبق ان أشرنا اليه. فلا شك انه لم يقم اي برهان، خلاف ما يزعم هذا العالم، على ان التحولات الفردية لا يمكن انتقالها قطعيًّا عن طريق الوراثة. إلا أنه يبدو ان هذا العالم قد تمكن من إقامة الدليل على ان النموذج القابل للانتقال بصورة سوية، انما هو النموذج النوعي، لا النموذج الفردي، لأن الأول يقوم كيانه العضوي ان صحّ التعبير على العناصر التناسلية. ولأن هذا النموذج لا يمكن نيله بسهولة بوساطة التحولات الفردية كما جرى افتراض ذلك أحيانًا. (ويسمان، محاولات في الوراثة (Weismann, *Essais sur l'hérédité*) . الترجمة الفرنسية، باريس ١٨٩٢، راجع خاصة المحاولة الثالثة. راجع كتاب بول. الوراثة والتمرين (*Hérédité et exercice*) . الترجمة الفرنسية . باريس ١٨٩١). وينتج عن ذلك ان هذا النموذج بقدر ما يكون مرنًا وغير محدّد. يزداد ربح العنصر الفردي.

ان هذه النظريات تعنينا أيضًا من وجهة نظر أخرى؛ ان إحدى نتائج بحثنا التي نعلّق عليها أهمية كبرى، هي أن الظاهرات الاجتماعية تشتقّ من أسباب اجتماعية لا من أسباب سيكولوجية، وأن النموذج الجماعي ليس مجرد تعميم للنموذج الفردي، بل على العكس، يولد الثاني من الأول. وفي ميدان آخر من الوقائع، يبرهن ويسمان أيضًا على ان العرق ليس محض امتداد للفرد، وأن النموذج النوعي ليس من الناحية الفيزيولوجية والتشريحية نموذجًا فرديًا تخلّد على مرّ الزمن، بل ان له تطوّره الخاص، والنموذج الفردي هو الذي انفصل عن النموذج النوعي، بدلاً من ان يكون مصدرًا له. ويبدو لنا ان مذهبه، كمذهبنا، هو استنكار للنظريات الساذجة التي تردّ المركب الى البسيط، والكلّ الى الجزء، والمجتمع أو العِرق الى الفرد.

الفصل الخامس

نتائج ما سبق

إنّ ما سبق يتيح لنا فهم أوفى للطريقة التي يعمل فيها تقسيم العمل في المجتمع .

ومن هذه الوجهة ، يتميّز تقسيم العمل الاجتماعي عن تقسيم العمل الفيزيولوجي بصفة أساسية . ففي الجهاز العضوي لكلّ خلية دور محدّد لا تستطيع تبديله . أما في المجتمع فلم تتوزّع المهمات أبدًا بهذا الشكل الثابت . وحتى في أكثر أطر التنظيم صلابة ، يتمكّن الفرد من التحرّك بشيء من الحرية في داخل الإطار الذي حدّده له القدر . ففي روما القديمة ، كان باستطاعة ابن الشعب أن يمارس بحرية جميع الوظائف التي لم تكن مقصورة على البطارقة ؛ وفي الهند ذاتها ، كانت الأعمال المنوطة بكل طبقة على حدٍّ من العمومية[1] بحيث تترك مجالاً لشيء من الاختيار . وفي جميع البلاد ، حين يستولي العدوّ على العاصمة ، اي على دماغ الأمة ذاتها ، فإن الحياة الاجتماعية لا تتوقّف بسبب ذلك ، بل ان مدينة أخرى تصبح جاهزة بعد زمن قصير نسبيًا ، لإشغال هذه الوظيفة المعقدة التي لم يهيئها لها شيء من قبل .

وبقدر ما يزداد تقسيم العمل ، تزداد هذه المرونة والحرية شأنًا ، فنرى الفرد ذاته يرتقي من أكثر الأعمال ضعة الى أكثرها خطورة . وما كان لهذا المبدإ الذي يقوم على ان جميع الأعمال مفتوحة بقدر واحد أمام جميع المواطنين ، أن يصبح

---

١. قوانين مانو *(Lois de Manou)* ، الجزء ١ ، ص ٨٧ – ٩١ .

على مثل هذه الدرجة من العمومية، لو لم يكن مطبقاً بصورة ثابتة. والشيء الأكثر حدوثًا أيضًا، هو أن عاملاً ما يترك مهنته لمهنة أخرى قريبة منها. وحين كان النشاط العلمي غير متخصّص، فإن العالم المحيط بكل العلم تقريبًا، لم يكن يتمكن من تبديل وظيفته لأنه لو فعل ذلك لكان عليه أن يتخلّى عن العلم ذاته. أما اليوم فكثيرًا ما يحدث له أن ينصرف بصورة متتابعة الى علوم مختلفة، وأن ينتقل من الكيمياء الى علم الحياة، ومن الفيزيولوجيا الى علم النفس، ومن علم النفس الى علم الاجتماع.

ان هذه القابلية لاتخاذ أشكال جدّ متنوّعة بصورة متتابعة لا نجدها بارزة قدر بروزها في المجال الاقتصادي. واذ إن ما من شيء أكثر تقلّبًا من الأذواق والحاجات التي تلبّيها هذه الوظائف فينبغي ان تحافظ كلّ من التجارة والصناعة على حالة مستمرة من التوازن غير الثابت لتمكنّا من التكيّف مع جميع التغيّرات التي تحدث في الطلب. وبينما كان الاستقرار في السابق هو الحالة الطبيعية لرأس المال، وبينما كان القانون نفسه يحول دون حركة رأس المال بسهولة، فاننا نكاد اليوم لا نتمكّن من متابعته في جميع تحوّلاته، لأن السرعة التي يدخل بها في مشروع ما كبيرة جدًا. لذلك توجب على العمال ان يكونوا مستعدين للحاق به وان يخدموا بالتالي في أعمال مختلفة.

ان طبيعة الأسباب التي يرتبط بها تقسيم العمل الاجتماعي، تفسر هذه الصفة. ولئن كان دور كل خلية محدّدًا بصورة ثابتة، فلأن هذا الدور مفروض عليها منذ ولادتها. انها أسيرة نظام من العادات الوراثية التي تسم حياتها، ولا تستطيع ان تتخلص منها، بل انها لا تستطيع أن تعدّلها تعديلاً ملموسًا لأن هذه العادات قد أثّرت تأثيرًا عميقًا جدًا في الجوهر الذي تتكوّن منه هذه الخلية. ان بنيتها تحدّد حياتها تحديدًا مسبقًا. وقد رأينا منذ حين ان الأمر يختلف عن ذلك في المجتمع، فالفرد ليس مهيّئًا من أصله لوظيفة خاصة. ان بنيته الفطرية لا تعدّه بالضرورة لدور وحيد يجعله عاجزًا عن أي دور آخر، بل انه لا يتلقّى من الوراثة سوى استعدادات عامة جدًا، اي استعدادات شديدة المرونة يمكن ان تأخذ

أشكالاً مختلفة.

صحيح انه يحدّد هذه الاستعدادات بنفسه، بكيفية استعماله لها. واذ إن عليه ان يزج ملكاته في وظائف معينة، وان يجعلها متخصصة، فهو مضطر الى إخضاع الوظائف التي يتطلّبها عمله الى تثقيف جدّي وترك الوظائف الأخرى تضمر جزئيًا. وهكذا فإنه لا يستطيع ان ينمي دماغه فوق حدٍّ معيّن، دون ان يضيع جزءًا من قوته العضلية أو من قدرته المنتجة، كما انه لا يستطيع ان يستثير ملكتي التحليل والتفكير عنده، دون ان يُضعف من قدرة إرادته، ومن حدّة عواطفه، كما لا يستطيع ان يتعوّد على الملاحظة دون ان يفقد عادة الجدل. وفوق ذلك فإن الملكة التي يقوّيها على حساب الملكات الأخرى، بدافع الاستمرار، تضطر الى أخذ أشكال محدّدة، تصبح أسيرة لها بالتدريج.

فهي تكتسب عادة بعض الأعمال التي تجري بخط معيّن، وبقدر ما يدوم هذا الخط بقدر ذلك يصعب التخلص من هذه العادة. ولكن بما ان هذا التخصّص ناتج عن جهود فردية صرف، فليس له من الثبات والصلابة ما لا يمكن ان تحدثه إلاّ وراثة طويلة الأمد. ان هذه الأعمال هي أكثر مرونة، لأن أصلها أقرب عهدًا، وإذ إن الفرد هو الذي زجّ نفسه بها، فهو قادر على ان يتخلّص منها، وأن يستجمع ذاته لينطلق في أعمال جديدة. بل ان باستطاعته ان يوقظ ملكات خدّرها نوم طويل، وأن ينعش حيويتها، وأن يُحلّها المقام الأول، رغم ان هذا النوع من البعث يصعب تحقيقه في الواقع.

ونحن للوهلة الأولى ميّالون الى ان نرى في هذه الوقائع، ظاهرات تقهقر أو دليلاً على نوع من التخلّف، أو على أقل تقدير حالة انتقالية لكائن ناقص في طور التكوّن. والواقع ان مختلف أجزاء الجهاز العضوي عند الحيوانات الدنيا بصورة خاصة، هي التي تستطيع ان تغيّر وظيفتها بسهولة وأن يحلّ بعضها محلّ بعض. وعلى العكس، بقدر ما يكتمل التنظيم، يصبح مستحيلاً عليها أكثر فأكثر ان تخرج من الدور الذي أنيط بها. وهكذا ننساق الى التساؤل عما اذا كان سيأتي يوم يأخذ فيه المجتمع شكلاً أكثر ثباتًا، ويكون فيه لكلّ عضو ولكلّ فرد وظيفة

محددة ، لا يبدّلها أبدًا . تلك كانت فكرة كونت (Comte) [٢] على ما يبدو وهي بلا شك فكرة السيد سبنسر [٣] (Spencer) . ومع ذلك فإن في هذا الاستقراء تسرّعًا ، لأن ظاهرة الإبدال هذه ليست خاصة بالكائنات البسيطة جدًا ، بل نلحظها أيضًا في أرقى درجات السلم ، وخاصة في الأعضاء الراقية للكائنات الراقية . وهكذا ، « فإن الاضطرابات ، الناجمة عن استئصال بعض مناطق القشرة الدماغية تختفي في أكثر الأحيان خلال فترة من الزمن ، تقصر أو تطول . ان هذه الظاهرة يمكن تفسيرها فقط بالفرضية التالية : ثمة عناصر أخرى تؤدي وظيفة العناصر المستأصلة عن طريق البديل ، وهذا يفيد أن العناصر البديلة تُدرَّب على وظائف جديدة . ان عنصرًا ما يؤدي ، في علاقات النقل السوية ، إحساسًا بصريًا ، يصبح عن طريق تبدّل الشروط عامل إحساس لمسي ، أو إحساس عضلي ، أو عامل إعصاب حركيّ . هناك ما هو أكثر من ذلك . نحن مضطرون تقريبًا الى افتراض أنه اذا كان باستطاعة الشبكة المركزية للخيوط العصبية أن تنقل ظاهرات مختلفة الأنواع الى ذات العنصر الواحد ، فإن هذا العنصر قادر على ان يجمع في داخله العديد من الوظائف المختلفة » [٤] . وهكذا أيضًا يمكن للأعصاب الحركية ان تصبح ناقلة من المحيط الى المركز (Centripètes) وللأعصاب الحسيّة أن تتحوّل الى أعصاب ناقلة من المركز الى المحيط (Centrifuges) [٥] . وأخيرًا إذا كان ممكنًا حدوث توزيع جديد لجميع هذه الوظائف حين تتبدّل شروط النقل ، فحريّ بنا أن نستخلص بالاستناد الى السيد فونت « بأنه حتى في الحالة السوية ، ثمة ذبذبات أو تغيّرات ترتبط بنموّ الأفراد المتغيّر » [٦] .

---

٢. درس في الفلسفة الوضعية ، الجزء السادس ، ص ٥٠٥ .

٣. علم الاجتماع ، الكتاب الثاني ، ص ٥٧ .

٤. فونت ، علم النفس الفيزيولوجي ، الترجمة الفرنسية ، الجزء الأول ، ص ٢٣٤ .

٥. راجع تجربة كوهني (Kühne) وبول برت (Paul Bert) المثبتة في كتاب فونت المشار إليه ، ص ٢٣٣ .

٦. المرجع السابق ، ١ ، ص ٢٣٩ .

والواقع ان التخصّص الجامد ليس بالضرورة علامة للتفوّق. انه ليس صالحًا في جميع الظروف وحسب، بل ان مصلحة العضو في كثير من الأحيان ألاّ يتجمّد في دوره. وما من شك في أن الثبات، حتى حين يكون كبيرًا جدًا، يفيد حين يكون المحيط ذاته ثابتًا. تلك هي الحال مثلاً في وظائف التغذية في الجهاز العضوي عند الفرد، فهو لا يخضع الى تبدّلات كبيرة عند نموذج عضوي واحد، وليس ثمة بالتالي أي حرج، بل هناك كل الفائدة في أن تأخذ هذه الوظائف شكلاً ثابتًا نهائيًا. لهذا السبب فإن الأخطبوط الذي يتمّ التبادل عنده بين النسيج الداخلي والنسيج الخارجي بسهولة زائدة، هو أضعف سلاحًا للكفاح من الحيوانات التي هي أرقى منه والتي يظلّ عندها هذا الإبدال ناقصًا بل شبه مستحيل. ويختلف الأمر اختلافًا تامًا حين يكثر تغيّر الظروف التي يخضع العضو لها. في هذه الحال ينبغي للعضو أن يتغيّر أو أن يفنى. ذلك ما يحدث للوظائف المعقدة التي تكيّفنا مع بيئات معقدة. فالواقع ان هذه البيئات غير مستقرة من الأساس بسبب تعقّدها ذاته، إذ يحدث فيها باستمرار شيء من فقدان التوازن، وشيء من الجدة. ولكي تظلّ الوظيفة متكيّفة معها، ينبغي لها اذن ان تكون مستعدة دومًا للتغيّر وللخضوع الى الأوضاع الجديدة. وليس من بين البيئات الموجودة واحدة أكثر تعقدًا من البيئة الاجتماعية. فطبيعيٌّ جدًا اذن ألا يكون التخصّص في الوظائف الاجتماعية نهائيًا، كما هي الحال في الوظائف البيولوجية. وبما ان هذا التعقد يزداد بقدر ما يزيد تقسيم العمل، فإن هذه المرونة تصبح دومًا أعظم وأكبر، ولا ريب في انها تظلّ دومًا مقيّدة في حدود معينة، ولكنها حدود تتقهقر باستمرار.

والنتيجة النهائية لذلك، هي ان ما تقرّره هذه المرونة النسبية الدائمة التزايد هو ان الوظيفة تزداد استقلالاً عن العضو. والواقع انه ما من شيء يجمّد الوظيفة مثلما يجمّدها ارتباطها ببنية مغرقة في التحديد، لأنّ هذه البنية هي، من بين جميع أنواع التنظيم، أكثرها ثباتًا وأكثر معارضة للتغيّرات. وليست البنية أسلوب عمل وحسب، بل هي أسلوب وجود يفرض نوعًا من أسلوب العمل. إنها تتضمّن، لا

مجرد نوع من الاهتزاز خاص بالجزيئات وحسب، بل تتضمّن تنظيمًا لهذه الجزيئات يجعل أي طراز آخر من الاهتزازات شبه مستحيل. فإذا أخذت الوظيفة مرونة أكثر، فذلك لأن ارتباطها بشكل العضو أقل وثوقًا، ولأن الرابطة بين هذين الحدّين تصبح أكثر تراخيًا.

ونحن نلاحظ في الواقع ان هذا التراخي يحدث بقدر ما تصبح المجتمعات ووظائفها أكثر تعقيدًا. ففي المجتمعات الدنيا اذ تكون المهمات عامة وبسيطة، تتميّز الطبقات التي تقوم بهذه المهمات عن بعضها بعضًا، بصفات مورفولوجية. وبتعبير آخر، يتميّز كلّ عضو عن الأعضاء الأخرى من الناحية التشريحية. فلكلّ طبقة من طبقات الشعب، مثلما لكل قبيلة، طريقتها في الغذاء واللباس وسواهما، وتستتبع هذه الاختلافات في النظام، اختلافات جسمية. «ان زعماء القبائل الفيجية يتمتّعون بقامات كبيرة وأجسام منسقة غنية بالعضلات، أما الأفراد الذين هم من مستوى أدنى فيتجلّى عندهم هزال ناشىء من عمل مرهق، ومن تغذية هزيلة. ان الزعماء في جزر صاندويتش، هم طوال وأشداء ويتفوق مظهرهم الخارجي تفوّقًا كبيرًا على مظهر أفراد الشعب، حتى ليظن انهم من عرق مختلف. ويقول اليس (Ellis) مؤيّدًا ما رواه كوك (Cooq)، ان زعماء تاهيتي، دون استثناء تقريبًا، يفوقون الفلاح سواء في قوة الجسم او في المركز والثروة. وقد لاحظ ارسكين (Erskine) الاختلاف نفسه عند سكان جزر تونغا (Tonga) [٧].

وعلى العكس من ذلك تختفي هذه التباينات في المجتمعات الراقية. فكثير من الوقائع تنزع الى البرهان على أن الاشخاص المنصرفين الى مختلف الوظائف الاجتماعية يكون تمايزهم عن بعضهم بعضًا في شكل الجسم او الملامح او الهيئة، اقل مما كان في السابق. بل انهم يباهون بكون مهنتهم لا تبدو على ملامحهم. ولو ان الاحصاء والقياس اجتهدا، حسب امنية السيد تارد، في تحديد الصفات البنيوية لمختلف النماذج المهنية بمزيد من الدقة، لأمكننا ان نتأكد على الأرجح

٧. سبنسر، علم الاجتماع، الكتاب الثالث، ص ٤٠٦.

من ان هذه الصفات هي اقل اختلافاً مما كانت عليه ، وخاصة اذا لاحظنا ازدياد التمايز في الوظائف.

وهناك واقع يؤيّد هذا الرأي ، وهو ان استعمال الملابس المهنية يقل باستمرار ويصبح غير مرغوب فيه. ورغم ان الملابس قد اسهمت فعلاً في إبراز الفوارق بين الوظائف ، فانه لا يمكننا ان نرى في هذا الدور المبرر الوحيد لوجودها ، لأنها آخذة الى الزوال بقدر ما يزداد التمايز في الوظائف الاجتماعية. فينبغي اذن ان تكون هذه الملابس موافقة لاختلافات من طبيعة اخرى. فلو لم تتجلَّ عند الناس من مختلف الطبقات ، وقبل قيام هذا الطقس ، اختلافات جسمية ظاهرة ، لما تمكنا ان نفهم كيف يمكن ان يخطر ببالهم ان يتميّزوا عن بعضهم بعضًا بهذه الطريقة. ان هذه العلامات الخارجية التي منشأُها اتفاقي ما كان لها ان تبتدع إلاّ محاكاة لعلامات خارجية منشأُها طبيعي. واللباس لا يبدو لنا شيئًا آخر غير النموذج المهني الذي يريد ان يبرز واضحًا من خلال ملابسه ، فيطبع هذه الملابس بطابعه الخاص ، ويجعلها تمايز بتمايز صورته الخاصة ، فكأن الملابس امتداد لصورته. وهذا واضح بصورة خاصة في التمايزات التي تقوم بنفس الدور الذي يقوم به اللباس ، وتنشأ حتمًا من ذات الأسباب ، كعادة التمتع بلحية مقصوصة بهذا الشكل أو بشكل آخر ، أو كعادة عدم وجود اللحية اطلاقًا ، أو كعادة التمتع بشعر مقصوص أو طويل او غير ذلك. ان هذه الملامح ذاتها ، هي ملامح النموذج المهني ، فبعد أن نشأت وتكونت بصورة عفوية ، أصبحت تتكرّر عن طريق التقليد وبصورة مصطنعة. ان تنوّع اللباس يرمز اذن ، وقبل كل شيء ، الى اختلافات مورفولوجية فاذا اختفى هذا التنوع ، امَّحت هذه الاختلافات. ولئن لم يعد اعضاء المهن المختلفة يشعرون بالحاجة الى ان يتمايزوا عن بعضهم بعضًا بعلامات مرئية ، فذلك لأن هذا التمايز عاد لا ينطبق ابدًا على الواقع. ورغم ذلك ، فان الاختلافات في الوظائف تزداد كثرةً وبروزًا. ومعنى ذلك ، ان النماذج المورفولوجية تنتظم في مستويات ، وليس معنى ذلك أبدًا ان جميع

الأدمغة مؤهلة لجميع الوظائف دون استثناء ، بل معناه ان عدم اختلافاتها الوظيفيّة تزداد كبرًا رغم كونها تظلّ محدودة.

ان تحرّر الوظيفة هذا. ليس علامة على تدنّيها ، بل يدلّ فقط ، على ان الوظيفة أصبحت أكثر تعقيدًا. فلئن كان من الصعب على العناصر المكوّنة للأنسجة ، ان تنتظم بحيث تتمكن من تجسيد الوظيفة ، وبالتالي من الإبقاء عليها ، ومن حجزها ، فذلك لأن الوظيفة مكونة من أجزاء منسقة بصورة مغرقة في الدقة والتركيز. بل يمكننا ان نتساءل عما اذا كانت الوظيفة تخرج نهائيًا عن نطاق هذه العناصر بعد ان تبلغ درجة معينة من التعقد ، وما اذا كانت تبلغ في تجاوزها للعضو حدًّا يستحيل عليه ان يزيلها تمامًا. والواقع أن الوظيفة مستقلة عن شكل العضو ، وهذه حقيقة أثبتها علماء الطبيعة منذ زمن طويل. بيد انها حين تكون عامة وبسيطة ، لا يمكنها ان تظلّ طويلاً على مثل هذه الحال من الحرية ، لأن العضو يتمثلها بسهولة ويكبلها في الوقت ذاته. إلا انه ليس ثمة ما يبرّر لنا ان نفترض بأن قوة التمثل هذه ، غير محدودة. بل على العكس من ذلك تدلّ جميع الوقائع على ان التفاوت في النسبة بين بساطة التنظيمات التي تتمتّع بها الجزيئات وتعقُّد التنظيمات في الوظائف ، يزداد كبرًا باستمرار ، بدءًا من فترة معينة. فالصلة بين التنظيمات الأولى والثانية تستمرّ في التراخي. ولا ينتج عن ذلك طبعًا أن باستطاعة الوظيفة ان توجد خارجًا عن أي عضو ، وانه يمكن ألا يكون ثمة اية علاقة بين هذين الحدَّين. فكل ما في الأمر ان العلاقة تصبح أقلّ مباشرة.

فالنتيجة التي ينتهي إليها التقدّم اذن هي ان يستمرّ في فصل الوظيفة عن العضو ، والحياة عن المادة ، دون ان يعزلها عن بعضها ، وان يجعل الوظيفة بالتالي روحية وأكثر مرونة ، وأكثر حرية وذلك بأن يجعلها أكثر تعقُّدًا. ولأن المذهب الروحي يشعر بأن هذه هي صفة أشكال الوجود الراقية ، فقد ظلّ يرفض في ان يرى في الحياة النفسية نتيجة صرف لبنية الدماغ الجزيئيَّة. ونحن نعرف في الواقع ان اختلاف الوظيفة لمختلف مناطق الدماغ كبير ، وان لم يكن مطلقًا ، ولذلك فإن الوظائف الدماغية هي آخر الوظائف التي تتّخذ شكلاً ثابتًا. فهي أكثر ديمومة في

المرونة من الوظائف الأخرى وتحتفظ بمزيد من هذه المرونة بقدر ما تكون معقدة. وهكذا فإن تطوّرها يمتدّ زمنًا أطول عند الرجل العالم مما هو عند الرجل الأمّي. ولئن تجلّت هذه الصفة في الوظائف الاجتماعية بصورة أكثر بروزًا، فما ذلك نتيجة شذوذ ليست له سابقة، بل لأن الوظائف الاجتماعية تطابق مرحلة من مراحل تطور الطبيعة أكثر رقيًا.

– ٢ –

إننا بتحديدنا للسبب الرئيسي لتقدّم تقسيم العمل، قد حدّدنا في الوقت ذاته العامل الأساسي لما يسمى بالحضارة.

فالحضارة ذاتها نتيجة ضرورية للتغيّرات التي تطرأ على حجم المجتمعات وكثافتها. ولئن نما العلم والفن والنشاط الاقتصادي، فإن هذا النمّو نتيجة لضرورة مفروضة على البشر. إذ ليس أمام هؤلاء من أسلوب للحياة في الشروط الجديدة التي وجدوا فيها، غير هذا الأسلوب. ومنذ أن عظم عدد الأفراد الذين تقوم بينهم العلاقات الاجتماعية، لم يعد هؤلاء الأفراد يستطيعون البقاء إلاّ إذا تخصصوا أكثر فأكثر، واشتغلوا أكثر فأكثر، واستثاروا ملكاتهم. ومن هذه الإثارة العامة تنتج حتمًا درجة أرقى من الثقافة. ومن هذه الزاوية تظهر الحضارة، لا هدفًا يحرّك الشعوب بما يحدثه من جذب لها، ولا خيرًا يتراءى لها وترغب فيه مسبقًا، وتحاول ان توفّر لنفسها منه أكبر نصيب ممكن بمختلف الوسائل، بل تظهر على انها نتيجة لسبب، على انها حاصلة ضرورية لحالة معينة. انها ليست القطب الذي يتّجه إليه التطوّر التاريخي والذي يسعى الناس الى الاقتراب منه ليكونوا أكثر سعادةً أو أحسن حالاً، فلا السعادة ولا الأخلاق تنموان بالضرورة مع شدّة الحياة. ان الناس يسيرون لأنّ عليهم ان يسيروا، وان ما يحدّد سرعة هذا السير هو الضغط القوي او الضعيف الذي يوقعونه على بعضهم بعضًا، حسبما يكونون أكثر او أقلّ عددًا.

ليس معنى ذلك ان الحضارة لا تصلح لشيء ، بل معناه ان ما يجعلها تتقدّم ليست هي الخدمات التي تقوم بها ؛ انها تنمو لأنها لا تستطيع إلاّ أن تنمو. وحين يتحقّق هذا النمّو ، يصبح مفيدًا على وجه العموم ، أو يستفاد منه على الأقل ، اذ يلبي حاجات تكونت في الوقت نفسه ، لأنها مرتبطة بذات الأسباب ولكن هذه التسوية تتمّ متأخرة. ولذلك ينبغي ان نضيف بأن الحسنات التي تأتي بها الحضارة في هذا الميدان ليست إغناءً إيجابيًا ، ولا زيادة في رأسمال سعادتنا ، بل تقتصر على التعويض عن الخسائر التي سبّبتها هذه الحضارة نفسها. واذ إن هذا النشاط المفرط للحياة العامة يتعب جهازنا العصبي ويرهقه فقد أصبح هذا الجهاز محتاجًا الى تعويض يتناسب وما يبذله ، أعني محتاجًا الى إشباعٍ أكثر تنوّعًا وأكثر تعقيدًا. من هنا نتبيَّن بمزيد من الوضوح خطأ اعتبار الحضارة وظيفة لتقسيم العمل. فهي ليست سوى نتيجة لهذا التقسيم ، وهي عاجزة عن تفسير وجوده وتقدّمه ، إذ ليس لها بذاتها قيمة ضمنية ومطلقة ، بل على العكس ، ليس لها ما يسوّغ وجودها إلاّ بقدر ما يكون تقسيم العمل ذاته ضروريًا.

ولن تثير دهشتنا الأهمية التي نعزوها للعامل العددي حين نلاحظ ان هذا العامل يمثّل دورًا في تاريخ الأجهزة العضويّة لا يقلّ أهمية عن الدور الذي يمثله هنا. فالواقع ان ما يعرِّف الكائن الحي ، هي الخاصة المزدوجة التي يتمتّع بها من حيث التغذية والتناسل ، وليس التناسل بدوره سوى نتيجة للتغذية. فشدة الحياة العضوية بالتالي متناسبة مع نشاط التغذية ، بغضّ النظر عن الأمور الأخرى ، أعني متناسبة مع عدد العناصر التي يتمكن الجهاز العضوي من تمثّلها. لذلك فإن ما جعل ظهور أجهزة عضويّة معقدة أمرًا لا ممكنًا وحسب ، بل ضروريًا ، هو أن الأجسام البسيطة تظلّ في بعض الظروف متجمعة مع بعضها بحيث تشكّل مجموعات أكبر حجمًا. واذ إن الأجزاء المكونة للحيوان تصبح بذلك أكثر عددًا ، فإن العلاقات في ما بينها لا تظلّ كما هي ، كما ان شروط الحياة الاجتماعية تتبدّل ، وهذه التبدّلات ذاتها هي التي تحدّد بدورها تقسيم العمل ، وتنوّع الأشكال ، وتمركز القوى الحية ، واشتداد طاقتها. ان ازدياد المادة العضوية هو

الواقع الذي يسيطر على النمّو الحيواني بأسره. فليس مدهشًا ان يخضع النمّو الاجتماعي للقانون نفسه.

على ان من اليسير علينا ان نفسر الدور الرئيسي لهذا العامل، دون أن نلجأ الى هذه الحجج في المماثلة. ان كل حياة اجتماعية تتكوّن من نظام من الحوادث التي تنبعث من علاقات إيجابية ودائمة، والتي تقوم بين عدد كبير من الأفراد، فهي اذن متزايدة الشدّة بقدر ما تكون الردود المتبادلة بين الوحدات التي تكون هذه الحياة الاجتماعية عديدة وقوية. فبمَ يرتبط هذا التواتر وهذه القوة؟ هل يرتبطان بطبيعة العناصر الموجودة وبدرجة حيويتها الكبيرة؟ ولكنا سنرى في هذا الفصل بالذات أن الأفراد هم نتاج الحياة المشتركة أكثر مما هم يحدّدون هذه الحياة المشتركة. فإذا استخلصنا من كل واحد منهم ما هو متأتٍّ من فعل المجتمع، فإن ما يتبقى، بالإضافة الى كونه يتلخّص في شيء قليل، ليس أهلاً ليعبر عن تنوّع كبير. والفوارق التي تفصل بين الأفراد لا يمكن تفسيرها لولا التنوّع في الشروط الاجتماعية التي يرتبط بها هؤلاء الأفراد. فليس علينا اذن ان نبحث عن سبب تباُين نمّو المجتمعات في تباُين المؤهلات عند الناس. فهل نجد سبب هذا التباُين في اختلاف مدة العلاقات بين الأفراد؟ ولكن الزمن بحدّ ذاته لا ينتج شيئًا. انه ضروري فقط لكي تتمكّن القوى الكامنة من الظهور علنًا. فلم يبقَ اذن من عامل متحوّل سوى عدد الأفراد المتعلقين ببعضهم، وقربهم المادي والمعنوي من بعضهم بعضًا، أعني حجم المجتمع وكثافته. فكلّما كان عدد الأفراد كبيرًا، ازداد كبر الفعل الذي يحدثونه عن كثب على بعضهم بعضًا، وازدادت ردود أفعالهم قوة وسرعة، وأصبحت الحياة الاجتماعية بالتالي أكثر شدة. واذن فإن هذه الشدة هي التي تكوّن الحضارة [8].

---

٨. ليس يعنينا هنا ان نبحث عما إذا كانت الظاهرة التي تحدّد تقسيم العمل الاجتماعي وتحدّد الحضارة، والتي هي زيادة الكتلة الاجتماعية وكثافتها، يمكن ان تفسر بصورة ميكانيكية، او ان كانت هذه الظاهرة نتاجًا ضروريًا لأسباب كافية، او وسيلة نتخيّلها من أجل هدف منشود او من أجل خير عميم يتراءى لنا. اننا نكتفي هنا بطرح هذا القانون، قانون جاذبية العالم الاجتماعي، دون ان نرتقي الى أعلى منه. ومع ذلك

ورغم ان الحضارة نتيجة لأسباب ضرورية ، إلاّ انها يمكن ان تصبح غاية ، وموضوع رغبة ، او بكلمة واحدة مثلاً أعلى. فالواقع ان لمجتمعٍ ما ، في كلّ فترة من تاريخه ، نوعًا من الشدة السويّة للحياة الجمعيّة. نظرًا لعدد الوحدات الاجتماعية وتوزّعها. ومن المؤكد ان هذه الحالة تتحقق من تلقاء ذاتها ، لو سارت الأمور كلها سيرًا سويًّا. ولكننا لا نستطيع ان نضع نصب أعيننا العمل على جعل الأمور تسير بصورة سوية. فلئن كانت الصحة أمرًا طبيعيًا ، فإن المرض طبيعي كذلك. بل ان الصحة ، في المجتمعات كما هي في أجسام الأفراد ، ليست سوى نموذج مثالي لم يتحقّق أبدًا تحقّقًا كاملاً. فعند كل فرد صحيح عدد كبير أو صغير من إمارات الصحة ، إلاّ انه ليس ثمة من فرد يجمع كل هذه الإمارات في صحته. فمحاولة تقريب المجتمع قدر الإمكان من هذه الدرجة من الكمال هي اذن غاية جديرة بأن يسعى إليها.

ومن ناحية أخرى ، ان الطريق التي علينا ان نسلكها لبلوغ هذه الغاية يمكن اختصارها. فإذا تدخّل التفكير في توجيه هذه الأمور ، بدلاً من ان نترك الأسباب تولد نتائجها بطريق الصدفة وتبعًا للقوى التي تدفعها ، فإنه يستطيع ان يوفر على الناس كثيرًا من المحاولات المؤلمة. ان نموّ الفرد ليس إلاّ نسخة مختصرة عن نموّ النوع. فهو لا يمرّ بجميع المراحل التي مرّ بها النوع ، إلاّ ان ثمة مراحل يهملها ، وأخرى يجتازها بمزيد من السرعة لأنّ التجارب التي قام بها العرق تساعده على التعجيل بتجاربه الخاصة ، ويمكن للتفكير ان يعطي نتائج مماثلة ، لأنه هو أيضًا إفادة من التجربة السابقة لتيسير التجربة المقبلة. بيد انه يجب ألاّ نفهم من

يبدو ان التفسير الغائي لا يفرض نفسه هنا أكثر مما يفرضها في مجال آخر. ان الحواجز التي تفصل مختلف أجزاء المجتمع تتلاشى أكثر فأكثر بحكم الواقع ، بنتيجة نوع من الاهتراء الطبيعي ، الذي يمكن تقوية نتائجه بفعل أسباب عنيفة ، وهكذا تصبح حركات السكان أكثر عددًا وسرعة ، كما تنشق خطوط مرور تبعًا لتحقّق هذه الحركات : هذه الخطوط هي طرق المواصلات. ان هذه الحركات تكون نشيطة بصورة خاصة في النقاط التي تتقاطع فيها خطوط عديدة : تلك هي المدن. وهكذا تزداد الكثافة الاجتماعية. اما زيادة الحجم فترتدّ الى أسباب من ذات النوع. ان الحواجز التي تفصل بين الشعوب تماثل الحواجز التي تفصل بين مختلف الخلايا في المجتمع الواحد ، كما انها تختفي بذات الطريقة.

العلم على انه معرفة علمية بالغاية والوسائل فقط. إن علم الاجتماع ليس قادرًا بوضعه الراهن على ان يوّجهنا توجيهًا مجديًا الى حلّ هذه المشكلات العملية. فبغضّ النظر عن التصوّرات الواضحة التي يتحرّك العالم خلالها، ثمة تصورات غامضة ترتبط بها ميول. ولكي تثير الرغبة الإرادة، ليس ضروريًا ان تستنير هذه الرغبة بالعلم. ان بعض التلمّسات الغامضة تكفي لتعريف الناس بأن شيئًا ما ينقصهم، ولإيقاظ نوازع عندهم ولإشعارهم في الوقت ذاته بالطريق التي يترتّب عليهم ان يوجّهوا جهودهم فيها.

وهكذا فإنّ المفهوم الآلي للمجتمع لا ينفي المثل الأعلى، ويخطئ من يعيب على هذا المفهوم انه يجعل من الإنسان مجرد شاهد لتاريخه الخاص. فما هو في الواقع المثل الأعلى، ان لم يكن تصوّرًا مسبقًا لنتيجة منشودة، لا يمكنها ان تتحقّق إلاّ بفضل هذا الاستباق ذاته؟ وإذا قلنا إنّ كلّ شيء يحدث وفق قوانين، فذلك لا يستتبع ان علينا ألاّ نفعل شيئًا. وقد نجد مثل هذا الهدف تافهًا، لأنّ القضية ليست بالنتيجة سوى تمكّننا من ان نعيش متمتّعين بالصحة. ولكننا نسينا ان الصحة، بالنسبة إلى الانسان المثقف تقوم على إرضاء رغباته بصورة منتظمة، سواء الرغبات السامية او الرغبات الأخرى، لأنّ الأولى لا تقلّ رسوخًا في طبيعته عن الثانية. صحيح ان مثلاً أعلى كهذا، هو قريب المنال، وان الآفاق التي يفتحها أمامنا ليست غير محدودة، ولكنه لا يستطيع أيًّا كان الأمر، ان يقوم على إثارة قوى المجتمع بلا حدّ، بل يستطيع فقط أن ينمّي هذه القوى ضمن الحدّ المرسوم من قبل الحالة المعينة للمحيط الاجتماعي. وكلّ إفراط، ككلّ نقص، يعتبر شرًّا. ولكن أي مثل أعلى آخر يمكن ان نستهدف؟ ان العمل على تحقيق حضارة أسمى من الحضارة التي تتطلّبها طبيعة الشروط المحيطية، يعني انّنا نريد إثارة المرض في ذات الجسم الذي تنتمي إليه. فليس ممكنًا ان نحرّض النشاط الجماعي على ان يتخطى الدرجة التي حدّدتها حالة الجسم الاجتماعية، دون أن نعرّض صحة هذا الجسم للخطر. والواقع ان في كل عصر نوعًا من الرقة في الحضارة

يتجلّى طابعها المرضي في القلق والارتباك اللذين يرافقان هذه الحضارة دومًا. وليس في المرض شيء نرغب به.

ولئن كان المثل الأعلى محدّدًا دومًا، فليس هو أبدًا نهائيًا. وما دام التطوّر نتيجة للتغيّرات التي تحدث في المحيط الاجتماعي، فليس ثمة ما يسوغ ان نفترض ان هذا التقدّم يجب ان ينتهي. ولكي يكون لهذا التقدّم حدّ، يترتّب على المحيط ان يصبح، في وقت ما، في حالة ركود. ولكن مثل هذه الفرضية تنافي حتى الاستقرار الأكثر شرعيَّة. فما دامت هناك مجتمعات متمايزة، فإنّ عدد الوحدات الاجتماعية في كل مجتمع يتغيّر بالضرورة. وحتى لو فرضنا ان عدد المواليد يُمكن إبقاؤه في مستوى ثابت، فثمة حركات سكان تحدث دائمًا بين بلد وآخر، سواء نتيجة احتلال عنيف، أو نتيجة تسرّب خفيّ صامت، والواقع انه يستحيل على الشعوب القوية ألاّ تنزع الى دمج الشعوب الضعيفة بها، كما يستحيل على الشعوب الأكثر كثافة ألاّ تنتشر داخل الشعوب الأقلّ كثافة. ان هذا قانون آلي للتوازن الاجتماعي، لا يقلّ ضرورة عن قانون توازن السوائل. ولكي تكون الأمور على غير هذه الصورة، ينبغي ان تكون لجميع المجتمعات الإنسانية ذات الطاقة الحيوية وذات الكثافة، وذلك أمر لا يمكن تصوّره لأسباب منها تنوُّع المساكن.

حقًا كان ممكنًا لهذا الينبوع من الاختلافات ان يجفّ، لو أن الإنسانية بأسرها كوّنت مجتمعًا واحدًا ولكن، بالإضافة الى اننا نجهل ما اذا كان هذا المثل الأعلى قابلاً للتحقّق، فإنه ينبغي، لكي يتوقّف التقدّم، ان تكون العلاقات القائمة بين الوحدات الاجتماعية في داخل هذا المجتمع الضخم، غير خاضعة لأي تغيُّر، وينبغي ان تظلّ هذه العلاقات موزعة على نمط واحد، وينبغي للمجموعة الكلية؛ بل ولكلّ واحدة من المجموعات الثانوية التي تتشكّل منها هذه المجموعة الكلية، ان تحافظ على الأحجام ذاتها. ولكن مثل هذا الانتظام أمر مستحيل، لسبب واحد هو ان هذه الجماعات الجزئية ليس لها كلها ذات امتداد واحد وذات حيوية واحدة. فليس باستطاعة السكان ان يتمركزوا في جميع النقاط بذات الأسلوب، ولا مفرّ من ان تقوم المراكز الكبيرة، حيث تكون الحياة أكثر شدة،

باجتذاب المراكز الأخرى اجتذابًا يتناسب وأهميتها ، وتكون نتيجة الهجرات التي تحدث بسبب هذا الاجتذاب ان تزيد تكدّس الوحدات الاجتماعية في بعض المناطق ، وان تحدث فيها بالتالي تقدّمًا جديدًا يشعّ تدريجيًا من البؤر التي نشأ فيها الى سائر أنحاء البلاد . ومن ناحية أخرى ، فإن هذه التغيّرات تستتبع تغيّرات أخرى في طرق المواصلات ، التي تستدعي بدورها تغيّرات أخرى ، بحيث يستحيل ان نقول اين تقف هذه النتائج . والواقع ان المجتمعات كلما نمت لا تقترب من حالة الاستقرار ، بل تصبح على العكس أكثر حركة وأكثر مرونة .

ومع ذلك ، لئن أقرّ السيد سپنسر بأن للتطوّر الاجتماعي حدًّا لا يستطيع ان يتخطاه[٩] ، فلأنه ، كما يرى ، ليس للتقدّم من مسوِّغ سوى تكيّف الفرد مع الوسط الكوني الذي يحيط به . ويرى هذا الفيلسوف أن الكمال يقوم على نموّ الحياة الفردية ، أي على تطابق أكثر للجهاز العضوي مع شروطه الطبيعيّة ، أما المجتمع فهو واحدة من الوسائل التي يتحقّق بها هذا التطابق ، أكثر مما هو غاية لتطابق خاص . ولأنّ الفرد ليس وحيدًا في العالم ، بل محاطًا بمنافسين ينازعونه وسائل العيش ، فإن من مصلحته ان يُقيم مع أقرانه صلات تخدمه بدلاً من أن تعوقه . هكذا ينشأ المجتمع ، والتقدّم الاجتماعي يقوم بأسره على تحسين هذه الصلات بحيث نجعلها تؤدي ، بصورة أكمل ، النتيجة التي قامت من أجلها . وهكذا فإن السيد سپنسر ، بالرغم من أوجه الشبه البيولوجية التي ألحّ عليها إلحاحًا طويلاً ، لا يرى في المجتمعات واقعًا بالمعنى الدقيق للكلمة ، واقعًا موجودًا لذاته وناشئًا عن أسباب نوعية وضرورية ، وبالتالي واقعًا يفرض ذاته وطبيعته الخاصة على الانسان الذي يترتب عليه ان يتكيّف مع هذه الطبيعة ليعيش ، بقدر ما يترتب عليه ان يتكيّف مع المحيط الفيزيائي ولكن السيد سپنسر يرى في هذا الواقع تنظيمًا أقامه الأفراد ليتمكنوا من توسيع الحياة الفردية طولاً وعرضًا[١٠] ان هذا الواقع يقوم

---

٩. كتاب المبادئ الأولى (*Premiers principes*) ، ص ٤٥٤ والصفحات التالية .

١٠. كتاب : أسس الأخلاق التطوّرية (*Bases de la morale évolutionniste*) ، ص ١١

بكليته على التعاون الايجابي أو التعاون السلبي ، وكلاهما ليس لهما من غاية سوى تكييف الفرد مع المحيط الفيزيائي . لا شك في ان هذا الواقع هو بهذا المعنى شرط ثانوي للتكييف . فباستطاعته حسبما يكون أسلوب تنظيمه ، ان يقرّب الانسان او يبعده من حالة التوازن الكامل ، ولكنه ليس بذاته عاملاً يسهم في تحديد طبيعة هذا التوازن . ومن ناحية أخرى ، بما ان المحيط الكوني يتمتّع باستقرار نسبي وبما ان التغيّرات التي تحدث فيه طويلة طولاً لا نهاية له ، ونادرة أيضًا ، فإن التطوّر الذي يستهدف انسجامنا مع هذا المحيط محدود بالضرورة ، ولا مفرّ من ان يأتي وقت نجد فيه انه ليس ثمة من علاقات خارجية إلا وتطابق علاقات داخلية . آنذاك لا يستطيع التقدّم الاجتماعي إلا ان يتوقف ، إذ إنه يكون قد بلغ الهدف الذي كان ينزع إليه والذي كان المسوّغ لوجوده ، ويكون بذلك قد اكتمل .

ولكن تقدّم الفرد ذاته ، في هذه الشروط ، يصبح غير قابل للتفسير .

لماذا يتوق الفرد في الواقع الى مطابقة أكثر كمالاً مع المحيط الفيزيائي ؟ ألكي يكون أكثر سعادةً ؟ لقد شرحنا هذه النقطة من قبل . ثم اننا لا نستطيع ان نقول عن مطابقة انها أكثر كمالاً من غيرها لمجرد كونها أكثر تعقيدًا . فالواقع اننا نقول عن جهاز عضوي انه في حالة توازن ، حين يستجيب بأسلوب مناسب ، لا لجميع القوى الخارجية ، بل للقوى التي تترك وحدها أثرًا فيه . فإذا كانت ثمة قوى لا تؤثّر عليه ، فهي بالنسبة إليه كأنها غير موجودة ، وليس على هذا الجهاز بالتالي ان يتلاءم معها . ومهما تبلغ هذه القوى في اقترابها المادي من الجهاز العضوي ، فإنها تظلّ خارجة عن دائرة تلاؤمه ، لأنه موجود خارج منطقة تأثير هذه القوى . وعليه ، اذا كان الكائن ذا بنية بسيطة ، متجانسة ، فلن يكون هناك سوى عدد قليل من الظروف الخارجية التي يمكن ان تؤثّر فيه بحكم طبيعتها ، ويتمكّن هذا الكائن بالنتيجة من ان يكون قادرًا على الاستجابة لجميع هذه التأثيرات ، أي قادرًا على ان يحقّق حالة من التوازن لا مأخذ عليها ، بتكاليف زهيدة جدًا . وعلى العكس اذا كان الكائن شديد التعقيد ، فإن شروط الملاءمة تصبح أكثر عددًا وأكثر تعقُّدًا ، ولكن الملاءمة ذاتها لا تكون أكثر كمالاً بسبب ذلك ، ولأن كثيرًا

من المؤثرات تفعل اليوم فينا ، بينما لم تكن تؤثر على الجهاز العصبي البسيط جدًا لدى الناس في الماضي ، فإن علينا اليوم لكي نتوافق مع هذه المؤثرات ان نحقّق نموًا متزايدًا . ولكن نتيجة هذا النموّ ، اي التوافق الذي ينتج عن ذلك ، ليس أكثر كمالاً في حالة دون أخرى ، بل هي فقط مختلفة في هذه الحالة عما هي في حالة أخرى ، لأن الأجهزة العضوية التي تقوم بالتوافق هي ذاتها مختلفة في ما بينها . ان الانسان المتوحش الذي لا تحسّ بشرته إحساسًا شديدًا بتغيّرات الحرارة ، يتلاءم مع هذه التغيّرات مثلما يتلاءم معها الانسان المتحضر الذي يقي نفسه منها بفضل الملابس .

واذا لم يكن الانسان تحت تأثير محيط متغيّر ، فلسنا نرى سببًا يحمله على ان يتغيّر . ولذلك فإنّ المجتمع ليس شرطًا ثانويًا ، بل عاملاً حاسمًا من عوامل التقدّم . انه واقع ليس من صنعنا ، شأنه في ذلك شأن العالم الخارجي ، واقع علينا بالتالي ان نذعن له لنتمكّن من العيش . ولأن المجتمع يتغيّر ، ينبغي علينا نحن ان نتغيّر . ولكي يتوقّف التقدّم ، ينبغي ان يبلغ المحيط الاجتماعي في وقتٍ من الأوقات حالة الاستقرار . وقد بيّنا منذ حين ان مثل هذه الفرضية تنافي جميع تأكيدات العلم .

وهكذا فإن النظرية الآلية للتقدّم لا تحرمنا المثل الأعلى ، بل تسمح لنا ان نعتقد بأننا لن نخلو يومًا منه . ولأن المثل الأعلى يرتبط بالمحيط الاجتماعي الذي هو في جوهره يتحرك باستمرار ، فليس لنا ان نخشى اذن فقدان هذا المثل ، وان يبلغ نشاطنا نهاية مطافه ، وان يرى الأفق مغلقًا في وجهه ، ورغم اننا لا نجري إلاّ وراء غايات محدّدة ومحدودة ، فإنه يظلّ أبدًا كما سيظلّ دومًا بين النقاط الأخيرة التي بلغناها والهدف الذي ننشده مجال واسع أمام جهودنا .

- ٣ -

وفي الوقت ذاته الذي تتحوّل فيه المجتمعات ، يتحوّل الأفراد أيضًا بنتيجة تبدُّلات تحدث في عدد الوحدات الاجتماعية وفي علاقاتها .

فهم أولاً ، يتحرّرون أكثر فأكثر من نير الجهاز العضوي . ان الحيوان موجود فقط تقريبًا تحت سلطان المحيط الطبيعي ، فبنيته البيولوجية تحدّد مسبقًا وجوده . أما الانسان فيخضع على العكس ، لأسباب اجتماعية . ولا شكّ في ان الحيوان يشكّل بدوره مجتمعات ، ولكن بما ان هذه المجتمعات ضيقة جدًا ، فإن الحياة الجماعية فيها شديدة البساطة ، وهي في الوقت ذاته مستقرة ، لأن التوازن في مثل هذه المجتمعات الصغيرة جدًا مستقرّ بالضرورة . ولهذين السببين فإن الحياة الجماعية تتثبّت في الجهاز العضوي بسهولة . وليست لها جذورها فيه وحسب ، بل انها تتجسّد فيه بكاملها بحيث تفقد صفاتها الخاصة . انها تمارس وظيفتها بفضل جهاز من الغرائز والأفعال المنعكسة التي لا تتميّز في جوهرها عن الغرائز والأفعال المنعكسة التي تحقّق قيام الحياة العضوية بوظيفتها . حقًا ان تلك تتمتّع بخاصة هي انها تلائم الفرد مع المحيط الاجتماعي لا مع المحيط الطبيعيّ ، وان أسبابها هي حوادث الحياة المشتركة ، ولكنها مع ذلك لا تختلف في طبيعتها عن الغرائز والأفعال المنعكسة التي تحدّد في بعض الحالات ، دون ان تعاني تربية مسبقة ، الحركات الضرورية للطيران والمشي . والأمر يختلف كلّ الاختلاف عند الانسان ، لأنّ المجتمعات التي يشكّلها أوسع بكثير من مجتمعات الحيوان . بل ان أصغر المجتمعات التي نعرفها له ، تفوق في سعتها أكثر المجتمعات الحيوانية ، واذ إنها أكثر تعقيدًا ، فهي أيضًا أكثر تبدُّلاً . وهذان السببان المجتمعان ، يجعلان الحياة الاجتماعية عند الانسانية لا تجمد في شكل بيولوجي . فحتى حين تكون شديدة البساطة ، تحتفظ بنوعيتها . وثمة دومًا معتقدات وأعمال مشتركة بين الناس ، ليست مثبتة في أنسجتهم . ولكن هذه الصفة تزداد بروزًا بقدر ما تنمو كل من المادة والكثافة الاجتماعيتين . فكلّما كثر المتجمعون ، ازداد تفاعلهم ، وتجاوز نتاج هذا التفاعل حدود الجهاز

العضوي ، وهكذا يقع الانسان تحت سلطان أسباب قائمة بذاتها ، يستمرّ نصيبها النسبي في بنية الطبيعة الانسانية متزايدًا أبدًا.

وثمة ما هو أكثر من ذلك ، ان أثر هذا العامل لا يزداد من حيث القيمة النسبية وحسب ، بل من حيث القيمة المطلقة. فالسبب ذاته الذي يزيد من أهمية المحيط الجماعي ، يهزّ المحيط العضوي بشكل يجعله أكثر تقبلاً لفعل الأسباب الاجتماعية وتبعية لها. ولأن ثمة أفرادًا متزايدين يعيشون معًا ، فإن الحياة المشتركة تكون أكثر غنى وأكثر تنوّعًا. ولكن ، كي يكون هذا التنوّع ممكنًا ، توجب ان يكون النموذج العضوي أقلّ تحديدًا ، حتى يتمكّن من التنوّع. وقد رأينا في الواقع ، أن الميول والقابليات المنتقلة بالوراثة ، تصبح دومًا أكثر شمولاً ، وأقلّ تحديدًا وبالتالي أكثر تمنّعًا لأخذ شكل غرائز. وهكذا تحدث ظاهرة معاكسة تمامًا للظاهرة التي نلحظها في أوائل التطوّر. ان العضوية ، عند الحيوانات ، هي التي تتمثّل الحوادث الاجتماعية ، وبعد ان تعرّيها من طبيعتها الخاصة تحوّلها الى حوادث بيولوجية. وهكذا تأخذ الحياة الاجتماعية شكلاً ماديًا. اما عند الانسان ، وخاصة عند المجتمعات الراقية ، فعلى العكس من ذلك ، نجد أن الأسباب الاجتماعية هي التي تحتلّ مكان الأسباب العضوية. والجهاز العضوي هو الذي يصبح روحانيًا.

ان الفرد يتحوّل نتيجة لهذا التبدّل في التبعية. واذ إن النشاط الذي يثير الفعل الخاص للأسباب الاجتماعية لا يمكنه ان يتثبت في الجهاز العضوي ، فإن حياة جديدة ، قائمة بذاتها أيضًا ، تنضاف الى حياة الجسم. انها حياة أكثر حريّة ، وأكثر تعقّدًا ، وأكثر استقلالاً عن الأعضاء التي تحملها ، والصفات التي تميّزها تزداد وضوحًا بقدر ما تتقدّم هي وتقوى. بهذا الوصف نتعرّف على السمات الأساسية للحياة النفسية. لا شك في أننا نبالغ حين نقول ان الحياة النفسية لا تبدأ إلا مع المجتمعات ، ولكن من المحقق أنها لا تتسّع إلا حين تنمو المجتمعات. لهذا السبب فإن تقدّم الوجدان ، كما هو ملاحظ في كثير من الأحيان ، يتناسب تناسبًا عكسيًا مع تقدّم الغريزة. وليس الوجدان هو الذي يذيب الغريزة ، مهما يكن قول القائلين بذلك. فالغريزة ، بحكم كونها نتاج تجارب تكدّست خلال أجيال ،

تتمتّع بدرجة فائقة من المقاومة تحول بينها وبين التلاشي لتصبح وجدانية. والواقع أن الوجدان لا يحتلّ سوى المناطق التي تخلّت الغريزة عنها، أو المناطق التي لم تتمكّن الغريزة من التوضّع فيها. فليس الشعور هو الذي يزيح الغريزة بل انه يكتفي بملء الفراغ الذي تركته الغريزة خاليًا. ومن ناحية أخرى، لئن تقهقرت الغريزة بدلاً من ان تتّسع بقدر اتساع الحياة عامة، فسبب ذلك يعود إلى الأهمية المتزايدة للعامل الاجتماعي. وهكذا فإن الفارق الكبير الذي يفصل الانسان عن الحيوان، أعني نموّ النفسية نموًّا متزايدًا، يعود الى الفارق التالي، وهو القابلية الاجتماعية المتزايدة لدى الانسان. ولكي نفهم لماذا وصلت الوظائف النفسية، منذ الخطوات الأولى للنوع البشري، الى درجة من الكمال تجهلها الأنواع الحيوانية، ينبغي أولاً أن نعرف كيف أخذ الناس يشكّلون مجتمعات أكثر اتساعًا، بدلاً من أن يعيشوا فرادى أو في عصائب صغيرة. ولئن كان الانسان حيوانًا عاقلاً، على حدّ التعبير القديم، فذلك لأنه حيوان ذو قابلية اجتماعية، أو لأن هذه القابلية عنده أكبر بكثير جدًا مما هي عند سائر الحيوانات[١١].

وليس هذا كلّ شيء. فما دامت المجتمعات لم تبلغ بعض الاحجام ولا درجة معينة من التمركز، فإن الحياة النفسية الوحيدة التي تنمو فيها فعلاً، هي الحياة المشتركة بين جميع أعضاء الجماعة، وهي حياة نفسية واحدة عند الجميع. ولكن بقدر ما تصبح المجتمعات أكثر اتساعًا، وعلى الأخص أكثر كثافة، فإن حياة نفسية من نوع جديد تظهر فيها. والاختلافات الفردية التي كانت في البدء ضائعة ومختلطة في كتلة أوجه الشبه الاجتماعية تأخذ بالانفصال عنها وتبرز وتتكاثر، وهكذا تصبح طائفة من الأشياء التي ظلّت خارج الوجدانات، لأنها لم تؤثر على الكائن الجماعي، تصبح موضوعات للتصوّرات. وبينما كان الأفراد لا ينشطون إلاّ

---

١١. ان تعريف السيد دي كاترفاج بأن الإنسان حيوان متدين، هو حالة خاصة من التعريف السابق. فالتدين عند الإنسان نتيجة لقابليته الاجتماعية البارزة، راجع الصفحات السابقة من هذا الكتاب (الكتاب الأول، الفصل الخامس، الفقرة الخامسة).

لأنهم ينقاد بعضهم لبعض ، خلا الحالات التي كان سلوكهم فيها تحدّده الرغبات الطبيعيّة ، فإن كلّ واحد منهم قد أصبح ينبوع نشاط عفوي . ان الشخصيات الخاصة قد تكوّنت ، وأخذت تعي ذاتها ، ومع ذلك فإن ازدياد الحياة النفسية للفرد لم يضعف الحياة النفسية للجماعة ، بل حوّلتها ، فأصبحت أكثر حرية ، وأكثر اتساعًا . واذ إنه ليس لها في النهاية مقوّم سوى الوجدانات الفردية ، فإن هذه الوجدانات قد اتسعت وتعقّدت ومرنت نتيجة لذلك .

وهكذا ، فإن السبب الذي أيقظ الاختلافات التي تفصل الانسان عن الحيوانات هو السبب الذي حمل الانسان على ان يرتقي فوق ذاته . ان البعد المتزايد في الكبير، القائم بين الانسان المتوحش والانسان المتمدين ليس له مصدر آخر . فلئن ظهرت تدريجيًا ملكة التفكير المجرد من الحساسية الغامضة في الأصل ، ولئن تعلّم الانسان ان يكوّن مفاهيم ، وان يصوغ قوانين ، ولئن أحاط فكره بأجزاء من المكان والزمان متزايدة في السعة ، ولئن لم يكتفِ بالاحتفاظ بالماضي فراح يستبق المستقبل بصورة متزايدة ، ولئن تكاثرت وتنوّعت انفعالاته وميوله ، وهي في البدء بسيطة قليلة العدد ، فذلك لأنّ المحيط الاجتماعي قد تبدّل دون انقطاع ، والواقع ان هذه التحوّلات ، ما لم تكن ناشئة من العدم ، فليست لها أسباب سوى التحوّلات المطابقة للوسط المحيط . ذلك ان الإنسان لا يخضع إلاّ لأنواع ثلاثة من المحيط : الجهاز العضوي ، والعالم الخارجي ، والمجتمع . فإذا صرفنا النظر عن التغيّرات العرضية الناجمة من تركيبات الوراثة - ولا شك بأنّ دورها في التقدّم البشري ليس خطيرًا جدًا - فإن الجهاز العضوي لا يتحول بصورة عفوية ، بل يجب ان يكون محمول على هذا التحوّل بسبب خارجي . أما العالم الطبيعيّ ، فهو على حاله الى حدّ كبير منذ بدء التاريخ ، على ألا نأخذ بعين الاعتبار على الأقلّ الجدّة التي هي من أصل اجتماعي[١٢] فليس بالنتيجة إلاّ المجتمع الذي تبدّل تبدّلاً كافيًا ، يسمح لنا بأن نفسّر التبدلات الموازية له في الطبيعة الفردية .

---

١٢. تحوّل الأرض ومجاري المياه عن طريق فن المزارعين والمهندسين وغيرهم .

فليس من التهوُّر بشيء ان نؤكّد منذ الآن أن علم النفس الفيزيولوجي ، مهما يحقّق من تقدّم ، فلن يمثّل سوى جزء من علم النفس ، إذ إن معظم الظاهرات النفسية لا تنبعث من أسباب عضوية . ذلك ما فهمه الفلاسفة الروحانيون ، وكانت الخدمة الكبرى التي قدموها للعلم هي محاربتهم لجميع المذاهب التي تجعل من الحياة النفسية مجرد تفتّح للحياة العضويَّة . وكان شعورهم الصحيح جدًا هو أن الأولى بأسمى تجلياتها هي على درجة من الحرية والتعقّد بحيث لا يمكن أبدًا أن تكون امتدادًا للثانية . ولكن لئن كانت مستقلة عنها استقلالاً جزئيًا ، فلا يستتبع ذلك انها لا تخضع لأي سبب طبيعي ، وأنه ينبغي وضعها خارج الطبيعة . ان جميع هذه الحوادث التي لا نستطيع ان نجد لها تفسيرًا في بنية الأنسجة ، تنبعث من خصائص المحيط الاجتماعي . ان هذه على الأقل فرضية تكتسب رجحانًا كبيرًا مما سلف . ان السلطان الاجتماعي لا يقلّ في صفته الطبيعية عن السلطان العضوي . ونتيجة لذلك ، فإن وجود منطقة واسعة في الوجدان ليس بالإمكان فهم تكوينها عن طريق علم النفس الفيزيولوجي وحده ، ينبغي ألا يجعلنا نستنتج بأن هذه المنطقة قد تكوّنت وحدها ، وانها بالتالي عصية عن الاستقصاء العلمي ، بل ينبغي ان يجعلنا نستنتج فقط أنها تنتمي الى علم موضوعي آخر ، يمكن تسميته بعلم الاجتماع النفسي . ان الظاهرات التي يمكن ان تشكّل مادة هذا العلم هي في الواقع من طبيعة مختلطة . إذ إن لها ذات الصفات الأساسية التي تتمتّع بها الظاهرات النفسية الأخرى ، إلاّ أنها تنشأ عن أسباب اجتماعية .

يجب اذن ألا نعرض الحياة الاجتماعية ، كما يفعل السيد سپنسر ، على انها مجرد حاصلةٍ للطبائع الفردية ، إذ العكس هو الأصحّ ، اي ان الطبائع الفردية هي التي تحصل من الحياة الاجتماعية . ان الظاهرات الاجتماعية ليست مجرد نموّ للظاهرات النفسية ، بل ان هذه الأخيرة ليست في معظمها إلاّ امتدادًا للأولى في داخل الوجدانات . ولهذا القول أهمية كبرى ، لأن وجهة النظر المعاكسة تعرض العالم الاجتماعي في كلّ لحظة الى ان يعتبر النتيجة سببًا وبالعكس . مثلاً حين نعتبر تنظيم العائلة تعبيرًا ضروريًا من الناحية المنطقية عن العواطف الانسانية الموجودة في

بامل كل وجدان ، كما حدث ذلك في كثير من الأحيان ، فإننا بذلك نقلب الترتيب الواقعي للحوادث . إذ الأمر عكس ذلك تمامًا ، وان التنظيم الاجتماعي لعلاقات القربى ، هو الذي حدّد العواطف لكلّ من الآباء والأبناء . ذلك بأن هذه العواطف ، كان بإمكانها ان تكون مختلفة كل الاختلاف ، لو ان البنية الاجتماعية كانت غير ذلك . والبرهان على ذلك هو ان الحبّ الأبوي مجهول في الواقع عند طائفة كبيرة من المجتمعات[13] . ويمكننا ان نذكر أمثلة أخرى كثيرة عن الخطإ ذاته[14] . والحقيقة البديهية لا شك في ذلك ، هي انه ليس ثمة شيء في الحياة الاجتماعية ليس موجودًا في الوجدانات الفردية ، ولكن ان كل ما هو موجود تقريبًا في هذه الوجدانات الفردية ، يأتي من المجتمع . فمعظم حالاتنا الشعورية قد لا تحدث عند كائنات منعزلة ، وقد تحدث بشكل آخر عند كائنات متجمعة بطريقة أخرى . فهي تنبعث اذن لا من طبيعة الإنسان النفسية على وجه العموم ، بل من طريقة تأثير الناس بعضهم ببعض حين يجتمعون ، وحسبما يكونون كثيري او قليلي العدد ، قريبين كثيرًا أو قليلاً من بعضهم . واذ إنها نتاج الحياة الجماعية ، فإن طبيعة المجتمع وحدها تستطيع ان تفسرها ونحن متفقون على انها لم تكن ممكنة ، لو ان البنيات الفردية لم تسمح لها بذلك ، ولكن هذه البنيات هي أسباب بعيدة فقط ، وليست أسبابًا حاسمة . ان السيد سپنسر يقارن[15] ، في مكان آخر ، عمل العالم الاجتماعي بحساب العالم الرياضي الذي يستنتج من شكل عدد من الكرات ، الطريقة التي ينبغي ان تنضم بها الى بعضها لتكون متوازنة . ان

---

١٣. تلك هي حال المجتمعات التي تسودها الأسرة التي تنتمي الى الأم.

١٤. نكتفي بذكر مثال واحد على ذلك ، هو مثال الدين الذي فسر عن طريق حركات ناشئة عن الحساسية الفردية بينما هذه الحركات ، ليست سوى امتداد عند الفرد للحالات الاجتماعية التي تولد الأديان. وقد قدمنا بعض التفصيلات عن هذه النقطة في مقال نشرناه في المجلة الفلسفية تحت عنوان دراسات في العلم الاجتماعي ، حزيران ١٨٨٦ . راجع كتاب السنة السوسيولوجية *(Année sociologique)* ، الكتاب ٢ ص ١ – ٢٨ .

١٥. كتاب : المدخل الى العلم الاجتماعي *(Introduction à la science sociale)* ، الفصل ١ .

المقارنة غير صحيحة ولا تنطبق على الحوادث الاجتماعية. فهنا يكون شكل الكلّ على الأصحّ هو الذي يحدّد شكل الأجزاء. ان المجتمع لا يجد القواعد التي يستند إليها جاهزة في الوجدانات، بل انه يصنعها لنفسه[١٦].

١٦. نعتقد انه يكفي ذلك للردّ على أولئك الذين يظنّون بأنهم قد برهنوا على ان كل شيء في الحياة الاجتماعية فردي، لأن المجتمع لا يتألف إلا من أفراد. لا شكّ في ان المجتمع ليس له مقوّم آخر، ولكن بما ان الأفراد يكونون مجتمعًا، فإن ظاهرات جديدة تنتج، سببها التجمّع، ولأنها تؤثر على المشاعر الفردية فهي تكوّنها الى حدّ كبير، ولهذا السبب فإنه بالرغم من كون المجتمع ليس شيئًا من دون الأفراد، فإن كلّ واحد من هؤلاء، هو نتاج المجتمع أكثر بكثير مما هو صانع للمجتمع.

الكتاب الثالث

الأشكال الشاذة



الفصل الأول

تقسيم العمل غير المنتظم

لم ندرس تقسيم العمل ، حتى الآن إلاّ على انه ظاهرة سوية ، ولكنه كجميع الظاهرات الاجتماعية ، وبصورة عامة كجميع الظاهرات البيولوجية ، يتجلّى على أشكال مرضية من الضروري تحليلها . واذ كان تقسيم العمل ، في الحالة السوية ، ينتج التضامن الاجتماعي ، فانه يحدث مع ذلك ان تكون له نتائج مختلفة تمامًا ، بل مناقضة للسابقة . ولذا يهمنا ان نبحث عما يجعله ينحرف كذلك عن اتجاهه الطبيعي . ذلك بأننا ما دمنا لم نثبت أن هذه الحالات شاذة ، فإنّ تقسيم العمل يمكن ان يتّهم بأنه يتضمّنها منطقيًا . وفوق ذلك ، ان دراسة الأشكال المنحرفة ستسمح لنا بأن نحدّد تحديدًا أدقّ شروط وجود الحالة السوية . وحين نعرف الظروف التي يكفّ تقسيم العمل فيها عن توليد التضامن ، فإننا نعرف معرفة حسنة ما هو ضروري لكي يكون لهذا التقسيم كامل جدواه . ان علم المرض ، هنا كما هو في مجالات أخرى ، مساعد قوي ، لعلم الفيزيولوجيا .

قد نساق الى ان نصنّف مهنة المجرم وسائر المهن الضارة ، بين الأشكال غير المنتظمة لتقسيم العمل . ان هذه المهن هي إنكار للتضامن ، ومع ذلك فهي مكوّنة من العديد من النشاطات الخاصة . ولكي نتكلم بدقة ، نقول ليس هنا من تقسيم للعمل بل مجرّد تمايز صرف ، وينبغي ألا نخلط بين هذين المفهومين . هكذا نرى ان السرطان والتدرّن يزيدان من تنوّع الأنسجة العضوية دون ان نتمكن من ان

نرى في ذلك تخصّصًا جديدًا للوظائف البيولوجية[1] . في جميع هذه الحالات لا توجد قسمة لوظيفة مشتركة ، بل ان في داخل الجسم ، سواء أكان فرديًا ام اجتماعيًا ، يتكون جسم آخر يحاول ان يعيش على حساب الأول . بل انه لا توجد ثمة وظيفة على الإطلاق . لأن أسلوبًا ما من العمل لا يستحقّ هذا الاسم (الوظيفة) إلاّ اذا أسهم مع أساليب عمل أخرى في صيانة الحياة العامة . فمثل هذه المشكلة لا تدخل اذن في إطار بحثنا .

وسنردّ الأشكال الشاذة للظاهرة التي ندرسها الى نماذج ثلاثة ، وليس معنى ذلك انه لا يمكن ان توجد أشكال أخرى ، ولكن الأشكال التي سنتحدث عنها هي الأكثر عمومية والأشدّ خطورة .

— ١ —

ان الحالة الأولى من هذا النوع نجدها في الأزمات الصناعية او التجارية وفي الإفلاس ، الذي هو انقطاعات جزئية للتضامن العضوي . وهي تشهد في الواقع بأنّ بعض الوظائف الاجتماعية ، في بعض النقاط من الجسم ليست متناسقة مع بعضها . فبقدر ما يزداد العمل تقسيمًا ، يبدو ان هذه الظاهرات تصبح أكثر حدوثًا ، في بعض الحالات على الأقل . إن الإفلاس قد زاد بنسبة ٧٠٪ من سنة ١٨٤٥ الى سنة ١٨٦٩[2] . ومع ذلك فلسنا نستطيع ان نعزو هذه الظاهرة الى ازدياد الحياة الاقتصادية ، لأن المشروعات قد تمركزت أكثر ممّا تتكاثر .

---

١. ان هذا تمييز لم يأخذ به السيد سپنسر . ويبدو انه يعتبر هذين المفهومين مترادفين . ومع ذلك فإن التشكُّل الذي يُفكّك (سرطان ، جرثومة ، criminel) يختلف تمامًا عن الذي يستجمع القوى الحياتية (تقسيم العمل) .

٢. راجع بلوك ، احصاءات فرنسا (Block, Statistique de la France).

ان التناقض بين العمل ورأس المال هو مثال آخر ، أشدّ قوة ، عن الظاهرة ذاتها. فبقدر ما تزداد الوظائف الصناعية تخصّصًا ، يصبح النضال أكثر حدَّة ، ولا يزداد التضامن في شيء. كان العامل في القرون الوسطى يعيش أبدًا الى جانب ربّ العمل ، ويشاركه أعماله «في الدكان ذاته ، وعلى طاولة العمل ذاتها»[٣] كان كلاهما ينتميان الى الطائفة المهنية ذاتها ويعيشان عيشة واحدة. «كان كلاهما متساويين تقريبًا ، والشخص الذي تدرَّب ، كان باستطاعته في كثير من الحرف على الأقل ، أن يفتح دكانًا اذا كان لديه ما يمكنه من ذلك»[٤] . لذلك كان النزاع استثنائيًا تمامًا. وبدأت الأمور تتغيّر منذ القرن الخامس عشر. «فلم تعد هيئة الحرفة مأوًى مشتركًا. بل إن أرباب العمل المالكين وحدهم هم الذين يقررون كل شيء في هذه الهيئة. ومنذ ذلك الحين قام فاصل عميق بين أرباب العمل والعمال. فشكل هؤلاء نقابة مستقلة ، إن صحّ التعبير وأصبحت لهم عاداتهم ، وقواعدهم ، وهيئاتهم المستقلة»[٥] . وبعد أن تحقّق الانفصال ، كثرت الخصومات. «فما أن كان العمال يعتقدون بأنّ لهم شكوى ، حتى كانوا يُضربون ، او يعتصبون على مدينة أو رب عمل ، وكان عليهم جميعهم أن يطيعوا الأوامر الصادرة. كانت قوة النقابة تعطي العمال وسيلة كفوءًا للنضال ضد أرباب العمل»[٦] . ومع ذلك ، فإن الأمور لم تبلغ آنذاك «الدرجة التي نراها اليوم. كان العمال يتمردون كي يحصلوا على أجر أعلى ، أو على تغيير ما في شرط العمل ، ولكنهم لم يكونوا يعتبرون ربّ العمل عدوًّا سرمديًا يطيعونه كرهًا. كانوا يريدون منه ان يذعن في ناحية ، وكانوا يبذلون جهدهم في هذا السبيل ، ولكن نضالهم لم يكن أبديًا ، فلم تكن المصانع تضمّ عرقين عدوين : كانت مذاهبنا الاشتراكية مجهولة

---

٣. لوفاسور ، الطبقات العمالية في فرنسا حتى الثورة (Levasseur, *Les classes ouvrières en France jusqu'à la Révolution*)

٤. المرجع السابق ، الكتاب ١ ، ص ٤٩٥.

٥. المرجع السابق.

٦. المرجع السابق ، الكتاب ١ ، ص ٥٠٤.

آنذاك»[٧]. وأخيرًا بدأت في القرن السابع عشر المرحلة الثالثة من تاريخ الطبقات العمالية: عهد الصناعة الكبرى. فانفصل العامل انفصالاً كاملاً عن رب العمل. «أصبح الى حدٍّ ما مقيّدًا. فلكلّ واحد وظيفته، وأحرز نظام تقسيم العمل بعض التقدّم. ففي مشغل فان–روبي (Van-Robais) الذي كان يضمّ ١٦٩٢ عاملاً، كانت توجد معامل خاصة للعربات، وللأدوات القاطعة، وللغسل، وللصبغ، وللتسدية، وكانت معامل النسيج ذاتها تضم أنواعًا عدة من العمال الذين كانت أعمالهم متمايزة»[٨]. وفي الوقت الذي ازداد فيه التخصّص، أصبح التمرد أكثر حدوثًا. «كان أقل سبب من أسباب الاستياء يكفي لمنع محلّ من مزاولة العمل، وويل للعامل الذي لم يتقيّد بقرار الهيئة»[٩]. ونحن نعلم علمًا كافيًا ان الحرب منذ ذاك الحين أخذت تزداد عنفًا.

صحيح اننا سنرى في الفصل التالي ان توتّر العلاقات الاجتماعية يرجع جزئيًا الى كون الطبقات العمالية لا ترضى بقسمتها، ولا تقبل بها إلاّ مكرهة مضطرة، لأنها لا تملك وسائل الحصول على أوضاع أخرى. ومع ذلك فإن هذا الإكراه لا يستطيع وحده أن يفسّر الظاهرة، فالواقع ان ضغطه لا يقلّ ثقلاً على جميع المحرومين من الثروة على وجه العموم، ومع ذلك فإنّ هذه الحالة من العداء المستمر، خاصة تمامًا بالعالم الصناعي. ثم ان العداء، في داخل هذا العالم، هو ذاته عند جميع العمال دون تمييز. ان الصناعة الصغيرة، اذ يكون العمل فيها أقل تقسيمًا، تعبّر عن انسجام نسبي بين رب العمل والعامل[١٠]. وفي الصناعة الكبرى وحدها يكون التمزّق حادًّا. فهو اذن خاضع بقسم منه الى سبب آخر.

---

٧. هوبر ڤالرو، الطوائف المهنية في الفنون والحرف، ص ٤٩ (Hubert Valleroux, *Les Corporations d'arts et de métiers*)

٨. لوڤاسور، الكتاب ٢، ص ٣١٥.

٩. المرجع السابق، ص ٣١٩.

١٠. ف. كوڤس المجمل في الاقتصاد السياسي، الكتاب ٢، ص ٣٩ (V, Cauwès, *Précis d'économie politique*)

وكثيرًا ما أشير في تاريخ العلوم الى توضيح آخر للظاهرة ذاتها. فقد كان ممكنًا ، حتى عهد قريب ، ان يحيط فكر واحد بالعلم بكامله تقريبًا ، اذ إن العلم لم يكن منقسمًا تمامًا ، ولذلك كان الإنسان يشعر شعورًا قويًا بوحدة العلم. ولم تكن الحقائق الخاصة التي تؤلّفه ، من التعدّد أو من التنافر ، بحيث لا تمكن بسهولة رؤية الرابط الذي يوحّدها في نظام واحد. وكانت المناهج بوصفها هي ذاتها عامة جدًا ، تختلف قليلاً عن بعضها ، وكان بالاستطاعة رؤية الجذع المشترك الذي كانت هذه المناهج تنطلق منه في اتجاهات مختلفة.

ولكن بقدر ما تغلغل التخصّص في العمل العلمي ، ازداد استغراق كلّ عالم في علم خاص ، بل في مجموعة خاصة من المشكلات. كان اوغست كونت يشكو من كون عالم العلم في عصره يحوي عددًا قليلاً جدًا من العقول التي تضمّ في افهامها مجموع علم واحد ، ليس هو بدوره سوى جزء من كلّ كبير ، وكان يقول : «ان أكثر العقول تقيّد نفسها تقيّدًا كاملاً بالانصراف المنعزل الى فرع واسع او ضيق من فروع علم معين ، دون ان تهتم كثيرًا بعلاقة هذه البحوث الخاصة بالنظام العام للمعارف الموضوعية»[11]. واذن فإن العلم المجزأ الى طائفة من الدراسات التفصيلية التي لا تلتئم مع بعضها ، لم يعد يشكّل كلاً متضامنًا ، والأمر الذي قد يوضّح أكثر من سواه فقدان هذا الناظم وهذه الوحدة ، هو تلك النظرية الشائعة التي تقول ان لكلّ علم خاص قيمة مطلقة ، وان على العالم أن ينصرف الى بحوثه الخاصة دون ان يهتمّ بمعرفة ما اذا كانت ذات فائدة وتنزع الى ناحية ما. يقول السيد شيفّل (Schæffle) : «ان تقسيم العمل الفكري هذا ، يجعلنا نخشى ان تؤدي عودة هذا التيار الاسكندراني الجديد ، مرة أخرى الى دمار كلّ علم في أعقابها»[12].

---

١١. كتاب : دروس في الفلسفة الموضوعية ، ١ ، ص ٢٧.

١٢. كتاب : Bau und Leben des Socialen Körpers, IV, 113.

– ٢ –

ان ما يعطي هذه الحوادث طابع الخطورة ، هو أن الناس رأوا فيها أحيانًا نتيجة ضرورية لتقسيم العمل منذ أن تخطّى هذا التقسيم درجة معيّنة من النموّ ، وقالوا ان الفرد العاكف على عمله ، ينعزل في هذه الحال داخل نشاطه الخاص ، فلا يعود يحسّ بوجود المساعدين الذين يعملون الى جانبه في العمل ذاته ، بل لا يعود يفكر أبدًا بهذا العمل المشترك. واذن فلسنا نستطيع أن نمضي بعيدًا في تقسيم العمل دون أن يصبح هذا مصدر تفتّت. يقول أوغست كونت : « بما أن أي انحلال يجب ان ينزع بالضرورة الى تبعثر مطابق له ، فإن التوزّع الأساسي للأعمال البشرية لا يمكنه أن يتفادى إثارة الاختلافات الفردية الفكرية والخلقية معًا ، بدرجة تتناسب وهذا التبعثر ، والتأثير المجتمع لهذه الاختلافات الفردية يجب ان يتطلب بذات الدرجة نظامًا دائمًا لا ينفكّ يتنبأ أو يضبط النموّ الناشز لهذه الاختلافات . والواقع انه اذا كان فصل الوظائف الاجتماعية يتيح من ناحية الفكر التفصيلي أن ينمو نموًّا لائقًا لا يمكن ان يتحقّق بوسيلة أخرى ، فإن هذا الفصل ينزع بصورة عفوية ، من ناحية أخرى ، الى خنق الفكر الإجمالي ، او الى إعاقته على الأقل إعاقة عميقة . وكذلك الحال من وجهة النظر الخلقية ، ففي الوقت ذاته الذي يتبع الفرد فيه الجمهور تبعية قوية ، يبتعد عنه بصورة طبيعية بسبب تفتّح نشاطه الخاص الذي يذكّره دومًا بمصلحته الخاصة التي لا يرى صلتها الحقيقية بالمصلحة العامة إلاّ رؤية غامضة جدًا ... وهكذا فإن ذات المبدإ الذي أتاح وحده نموّ المجتمع العام وامتداده ، يهدّد هذا المجتمع من وجه آخر ، بحله الى العديد من الطوائف المهنية غير المتماسكة التي تبدو غير منتمية الى ذات النوع »[١٣] . ويعبر السيد اسپيناس عن فكرته بذات الكلمات تقريبًا ، فيقول : « ان التقسيم تبعثر »[١٤] .

١٣. الدروس ، الكتاب ٤ ، ص ٤٢٩ .

١٤. المجتمعات الحيوانية (*Sociétés animales*) ، الخاتمة ، ٤ .

ان تقسيم العمل بحكم طبيعته ذاتها ، يؤثّر اذن تأثيرًا انحلاليًا ملموسًا ، بصورة خاصة ، في الوظائف الشديدة التخصّص . على أن كونت لا يستخلص من مبدإه بأنه يجب أن يفيد المجتمعات الى ما سماه هو نفسه عصر العموميات ، أي الى حالة التجانس وعدم التمييز التي كانت نقطة انطلاق هذه المجتمعات . ان تنوُّع الوظائف مفيد وضروري . ولكن بما ان الوحدة لا تقلّ ضرورة عن التنوّع ولا تخرج منه بصورة عفوية ، فإن الاهتمام بتحقيقها والمحافظة عليها يجب أن يشكّل في الجهاز العضوي الاجتماعي وظيفة خاصة تتمثل في عضو مستقلّ . هذا العضو هو الدولة أو الحكومة . يقول كونت : «ان المهمة الاجتماعية للحكومة تتجلّى بصورة خاصة ، كما يبدو لي ، في ضبطها ضبطًا كافيًا وفي استدراكها لهذا الاستعداد الحتمي للتبعثر الأساسي للأفكار والعواطف ، والمصالح ، الذي هو نتيجة لا مفرّ منها لمبدإ التطوّر الانساني ذاته ، والذي لو تمكّن من مواصلة السير في مجراه الطبيعي دون عائق لانتهى حتمًا الى ايقاف التقدّم الاجتماعي في جميع العلاقات الهامة . ان هذه النظرة تشكّل في رأيي القاعدة الأولى الموضوعية والعقلية للنظرية الأولية المجردة عن الحكومة بمعناها الصحيح ، أي المعتبرة بأنبل وأتمّ شمولها العلمي ، المتصفة على العموم باستجابة المجموع للأجزاء استجابة شاملة وضرورية ، تبدأ عفوية ثم تصبح منظمة . ومن الواضح فعلاً ان الوسيلة الوحيدة الواقعية للحؤول دون حدوث مثل هذا التبعثر تقوم على جعل تلك الاستجابة الضرورية تصبح وظيفة جديدة خاصة ، قادرة على التدخل تدخّلاً مناسبًا لإتمام جميع الوظائف المتنوّعة للاقتصاد الاجتماعي اتمامًا طبيعيًا ، ولتعيد دومًا في هذه الوظائف فكرة المجموع والشعور بالتضامن المشترك»[١٥].

ان مكان الفلسفة من العلوم يجب ان يكون كمكان الحكومة من المجتمع بكليته . وبما ان تنوّع العلوم ينزع الى تفتيت وحدة العلم ، فيجب أن يقوم علم جديد على إعادة بناء هذه الوحدة . وبما ان الدراسات التفصيلية تجعلنا نهمل

---

١٥. دروس في الفلسفة الموضوعية ، الكتاب الرابع ، ٤٣٠ – ٤٣١ .

مجموع المعارف الانسانية، فيجب إقامة نظام خاص من البحوث لإيجاد هذا المجموع وإبرازه. وبتعبير آخر «يجب أن نجعل من دراسة العموميات العلمية اختصاصًا كبيرًا إضافيًا. فحين تعنى طبقة جديدة من العلماء المعدّين بفضل تربية مناسبة، دون أن ينصرفوا الى الاهتمام بأي فرع خاص من فروع الفلسفة الطبيعية، وعلى أن يعالجوا مختلف العلوم الموضوعية في حالتها الراهنة، حين تعنى هذه الطبقة فقط بتجديد روح كل علم من هذه العلوم بصورة دقيقة، وباكتشاف علاقاتها وتسلسلها، وبتلخيص جميع مبادئها الخاصة في عدد أقلّ من المبادئ المشتركة، ان كان ذلك ممكنًا، فإن تقسيم العمل في العلوم يمضي قدمًا ودون أي خطر الى الحد الذي يفرضه نمو مختلف مجالات المعارف»[١٦].

صحيح اننا قد بينّا بأنفسنا[١٧]، أن الجهاز الحكومي ينمو بنموّ تقسيم العمل، لا لكي يقيم توازنًا معه، بل بدافع ضرورة آلية. واذ إن الاجهزة متضامنة مع بعضها تضامنًا وثيقًا حيث تكون الوظائف موزعة بكثرة، فإن ما يؤثّر على جهاز يصيب أجهزة أخرى، كما ان الحوادث الاجتماعية تتخذ أهمية عامَّة بسهولة أكثر. وفي الوقت ذاته، ونتيجة لزوال النموذج الجزئي، فإن هذه الحوادث تنتشر بمزيد من السهولة على طول امتداد النسيج نفسه، أو الجهاز ذاته. ولهاتين المجموعتين من الأسباب، فإن ثمة حوادث أكثر عددًا تترك صدى في الجهاز المشرف الذي ينمو نشاطه الوظيفي الذي يقوم به في أكثر الأحيان، كما ينمو حجمه. إلاّ أن دائرة عمله لا تمتدّ إلى أبعد من ذلك.

وتحت هذه الحياة العامة والسطحية، حياة أخرى عميقة وعالم من الأجهزة، ليست مستقلة تمام الاستقلال عن الجهاز الأول، ولكنها مع ذلك تؤدّي وظيفتها

---

١٦. ان هذا التضارب بين الحكومة والفلسفة ليس فيه ما يدهشنا على الاطلاق، ذلك بأن هاتين المؤسستين لا تنفصلان عن بعضها من وجهة نظر كونت. والحكومة كما يفهمها لا تكون ممكنة إلا اذا كانت الفلسفة الموضوعية قد تكوّنت.

١٧. راجع ما سبق، الكتاب ١، الفصل ٧، القسم ٣، ص ١٩٧ — ٢٠٥.

دون ان يتدخّل هو فيها ، بل دون ان يشعر بها وذلك في الحالة السوية على الأقلّ . فهي خارجة عن تأثيره ، لبعد المسافة التي تفصله عنها . ان الحكومة لا تستطيع ان تنظّم في كل لحظة شروط مختلف الأسواق الاقتصادية ، وأن تحدّد أسعار الأشياء والخدمات ، وأن توفّق الإنتاج مع حاجات الاستهلاك وغير ذلك . ان جميع هذه المشكلات العملية ، تثير الكثير من التفصيلات ، وترتدّ الى ألوف من الظروف الخاصة التي يعرفها مَن هم قريبون جدًا منها . فمن باب أولى ألا يتمكن هذا الجهاز من أن يسوي هذه الوظائف مع بعضها ، ومن ان يجعلها تتعاون مع بعضها بصورة منسجمة ، حين لا تكون متفقة مع بعضها من تلقاء ذاتها؟ واذن فلئن كان لتقسيم العمل هذه النتائج من التبعثر التي نعزوها له ، فينبغي ان تنمو هذه النتائج دون مقاومة في هذه المنطقة من المجتمع ، ما دام ليس ثمة ما يستطيع أن يوقفها . ومع ذلك فإن ما يكوِّن وحدة المجتمعات المنظَّمة كما يكوِّن وحدة أي جهاز عضويّ ، انما هو اتفاق الأجزاء العفوي ، وهو هذا التضامن الداخلي الذي ليس ضروريًا كضرورة العقل التنظيمي للمراكز العليا وحسب ، بل الذي هو شرط ضروري لها ، لأن هذه المراكز لا تفعل شيئًا آخر سوى أن تترجم هذا التضامن الى لغة أخرى ، وان تكرّسه إن صحّ التعبير . وهكذا فإن الدماغ لا يخلق وحدة الجهاز العضوي ، ولكنه يعبِّر عنها ويتوِّجها ، اننا نتحدّث عن ضرورة استجابة المجموع للأجزاء ، ولكن يجب ان يكون هذا المجموع موجودًا ، اي يجب أن تكون الأجزاء متضامنة مع بعضها بحيث يشعر الكلّ بذاته ويستجيب بوضعه كذلك . كان ينبغي أن نرى اذن بقدر ما ينقسم العمل ، حدوث نوع من التفتت لا في هذه النقاط أو تلك ، بل في المجتمع بأسره ، بدلاً من التمركز المتزايد الشدة الذي نلاحظه في الواقع .

قد يعترض معترض بقوله إنه لا حاجة لنا الى الدخول في هذه التفصيلات ، اذ يكفي ان نذكِّر «بفكرة المجموع وبالشعور بالتضامن المشترك» كلما لزم الأمر ، والحكومة وحدها تتمتّع بممارسة هذا العمل . ان هذا صحيح ، ولكن هذا العمل أعمّ من أن يضمن إسهام الوظائف الاجتماعية اذا لم يتحقّق هذا الإسهام من تلقاء

ذاته. ما هي القضية في الواقع؟ هل هي في حمل كل فرد على الشعور بأنه لا يكتفي بنفسه، بل انه هو جزء من كلّ ويتبع هذا الكلّ. ان مثل هذا التصوُّر المجرد الغامض والمتقطّع فوق ذلك، شأنه شأن جميع التصورات المعقدة، لا يستطيع أن يقف في وجه المشاعر الحادة المشخّصة، التي يوقظها عند كل فرد في كلّ آن نشاطه المهني. فلو ان لهذا النشاط النتائج التي نعزوها له، ولو أن المشاغل التي تملأ حياتنا اليومية تنزع الى فصلنا عن الفئة الاجتماعية التي ننتمي اليها، لما استطاعت هذه الفكرة التي لا تستيقظ إلاّ من بعيد، والتي لا تحتلّ أبدًا سوى جزء صغير من الوجدان، أن تكون كافية لإبقائنا فيه. فلكي يكون الشعور بحالة التبعية التي نحن فيها مجديًا، ينبغي ان يكون أيضًا مستمرًا. وهو لا يستطيع ان يكون كذلك إلاّ اذا كان مرتبطًا بعمل كلّ وظيفة خاصة. واذا صحّ ذلك فلن يكون للتخصّص النتائج التي نتّهمه بإحداثها. أم هل يرمي العمل الحكومي الى الإبقاء على شيء من الوحدة المعنوية بين المهن، والى الحؤول «دون ان تصبح العواطف الاجتماعية المتمركزة بالتدريج بين أفراد مهنة واحدة، غريبة أكثر فأكثر بالنسبة الى الطبقات الأخرى، بسبب فقدان التماثل الكافي في العادات والأفكار[١٨]؟ ولكن هذه الوحدة في الشكل لا يمكن الإبقاء عليها بالقوة وبالرغم من طبيعة الأشياء. ان التنوّع الوظيفي يستتبع تنوّعًا معنويًا لا يستطيع أحد أن يتنبأ به، ولا مفرّ من أن ينمو أحدهما في الوقت ذاته الذي ينمو فيه الآخر. وفوق ذلك فنحن نعلم أسباب نموّ هاتين الظاهرتين معًا. فالعواطف الجماعية تصبح إذن أكثر فأكثر عجزًا عن الوقوف في وجه الميول البعيدة عن المركز التي يتوقّع أن يكوّنها تقسيم العمل، ذلك لأن هذه الميول تزداد من جهة بقدر ما يزداد تقسيم العمل، ولكن العواطف الجماعية نفسها تضعف في الوقت ذاته.

وللسبب ذاته، تصبح الفلسفة أكثر فأكثر عجزًا عن ضمان وحدة العلم. وحين كان الفكر الواحد قادرًا، على الاهتمام بمختلف العلوم، في آن واحد، فقد كان

١٨. دروس في الفلسفة الموضوعية، الكتاب ٤، ص ٤٢.

بالإمكان اكتساب الكفاءة اللازمة لإعادة بناء وحدة العلم. ولكن بقدر ما تعقدت هذه المركبات الكبيرة، لم تعد تستطيع ان تكون أكثر من مجرد عموميات سابقة لأوانها، اذ أصبح مستحيلاً أكثر فأكثر على عقل انساني أن يمتلك معرفة كافية الدقة عن هذا العدد العديد من الظاهرات والقوانين والفرضيات التي يجب أن تلخصها هذه المركبات. يقول السيد ريبو بحقّ: «من المفيد ان نتساءل عمّا ستؤول اليه الفلسفة من حيث كونها مفهومًا عامًا عن العالم، وذلك حين تصبح العلوم الخاصة، نتيجة لتعقدها المتزايد، خارجة عن متناول الانسان في تفصيلاتها، وحين يصبح الفلاسفة مقتصرين على معرفة النتائج العامة جدًا، وهي معرفة سطحية بالضرورة»[١٩].

ما من شكّ في أن ثمّة مسوّغًا للحكم بالتطرّف على كبرياء العالم المنصرف الى بحوثه الخاصة والذي يأبى الاعتراف بأية رقابة أجنبية. ومع ذلك فمن المحقق أنه لكي يحصّل الانسان عن علم ما فكرة دقيقة بعض الشيء، يجب أن يكون قد مارس هذا العلم، وعاش فيه ان صحّ التعبير. ذلك أن العلم في الواقع لا يتجلّى بكليته في هذا العدد القليل من القضايا التي برهن عنها بصورة نهائية. فإلى جانب هذا العلم الراهن المتحقق، ثمة علم آخر، مشخّص وحيّ، يجهل نفسه الى حدٍّ ما، وما زال يبحث عن ذاته، والى جانب النتائج المستخلصة، ثمة آمال، وعادات، وغرائز، وحاجات ومشاعر خفية جدّ غامضة، بحيث لا يمكن الإفصاح عنها بالكلمات، وجدّ قوية مع ذلك بحيث تسيطر أحيانًا على حياة العالِم كلها. ان كلّ هذا هو العلم أيضًا. بل انه أحسن وأكبر قسم من العلم، لأن الحقائق المكتشفة قليلة العدد جدًا بالنسبة الى الحقائق التي يجب اكتشافها. ومن ناحية ثانية، فلكي نملك معنى الحقائق المكتشفة كله، ولكي نفهم كلّ ما هو مكثّف فيها، ينبغي ان نكون قد رأينا الحياة العلمية عن كثب حين كانت لا تزال في حالة حرّة، أي قبل أن تكون قد تثبّتت على شكل قضايا محددة. وبدون ذلك

١٩. علم النفس الالماني (*Psychologie allemande*)، المقدمة، ص ٢٧.

نملك شكل العلم لا روحه. فلكلّ علم روح، ان صحّ التعبير، تعيش في شعور العلماء. وثمة جزء فقط من هذه الروح، يتجسّد ويأخذ أشكالاً محسوسة. وبما أن الصيغ التي تعبّر عنه عامة، فهي قابلة للانتقال بسهولة. ولكن الأمر يختلف عن ذلك في هذا الجزء الآخر من العلم الذي لا يستطيع أي رمز أن يترجمه الى الخارج. فهنا كلّ شيء شخصي، ويجب ان نكتسبه عن طريق التجربة الشخصية، ولكي يكون لنا نصيب فيها، يجب ان نعمل وان نضع أنفسنا أمام الحوادث. ويرى كونت أنه لكي نضمن وحدة العلم، يكفي ان تسير المناهج في طريق الوحدة[٢٠]. ولكن المناهج ذاتها، هي بالضبط أصعب شيء في التوحيد. ذلك وبما انها موجودة في صميم العلوم ذاتها، وبما انه يستحيل فصلها فصلاً تامًا عن هيكل الحقائق المقرّرة لتُصاغ على حدة، فلا يمكن معرفتها إلاّ إذا مارسها الانسان بنفسه. ولذا فإن من المستحيل على إنسان واحد منذ الآن أن يمارس عددًا كبيرًا من العلوم. واذن فإن هذه التعميات الكبيرة لا يمكن ان تستند إلاّ إلى نظرة للأشياء إجمالية. وفوق ذلك، إذا فكرنا بالاناة وبالتحفظات الرصينة اللتين يتوسّل بهما العلماء عادة للكشف حتى عن حقائقهم الخاصة جدًّا، أدركنا ان هذه الضوابط المرتجلة لم يعد لها سوى سلطان جدّ ضعيف عليهم.

ومهما تكن قيمة هذه التعميات الفلسفية، فإنّ العلم لا يستطيع ان يجد فيها الوحدة التي يحتاج اليها. إنها تعبّر عما هو مشترك بين العلوم، والقوانين، والمناهج الخاصة، إلا أن ثمة الى جانب وجوه الشبه، اختلافات تتطلّب الدمج. كثيرًا ما يُقال ان العام يتضمن بالقوة الحوادث الخاصة التي يلخّصها، ولكن هذا التعبير غير دقيق. إنه يتضمّن فقط ما هو مشترك بين هذه الحوادث. وليس في العالم ظاهرتان تتشابهان، مهما تكونا بسيطتين. ولذا فإن كلّ قضية عامة تهمل جزءًا من المادة التي تحاول السيطرة عليها. ويستحيل ان نذيب الصفات المشخصة والخصائص المميّزة للأشياء في ذات الصيغة العديمة الشخصية والمتجانسة. على

٢٠. المرجع السابق، الكتاب الأول، ص ٤٥.

انه ما دامت وجوه الشبه تفوق الاختلافات ، فهي تكفي لدمج التصوّرات المتقاربة بهذه الصورة. والنشاز التفصيلي يختفي داخل الانسجام الكلي. وعلى العكس ، بقدر ما تصبح الاختلافات أكثر عددًا ، فإن التماسك يصبح أكثر قلقًا ويحتاج الى ان يدعم بوسائل أخرى. فلو تصوّرنا تكاثر العلوم الخاصة وما تشتمل عليه من نظريات وقوانين وموضوعات واحتمالات وأساليب ومناهج ، لأدركنا ان صيغة صغيرة وبسيطة ، كقانون التطوّر مثلاً ، لا يمكن ان تكفي لدمج هذا المركب الغني من الظاهرات. بل انه حتى حين تنطبق هذه النظرات العامة انطباقًا دقيقًا على الواقع ، فإن الجزء الذي تفسّره من هذا الواقع صغير جدًا بالقياس الى الأجزاء الأخرى التي تتركها غير مفسرة. اذن لن نستطيع أبدًا بهذه الوسيلة ان نخرج العلوم الموضوعية من عزلتها. فثمة فاصل كبير جدًا بين البحوث التفصيلية التي تغذّيها وبين أمثال هذه المركبات. ان الرباط الذي يشدّ هذين النوعين من المعارف الى بعضهما هو على غاية من الرقة والتراخي ، وبالنتيجة اذا كانت العلوم الخاصة لا تستطيع أن تشعر بعلاقتها المتبادلة إلاّ في داخل فلسفة تضمّها ، فإن شعورها بهذه العلاقة يظلّ أبدًا من الغموض بحيث يكون عديم الجدوى.

ان الفلسفة تشبه الوجدان الجماعي للعلم ، وهنا كما هي الحال هناك ، يتناقص دور الوجدان الجماعي بقدر ما ينقسم العمل.

— ٣ —

رغم كون أوغست كونت قد اعترف بأنّ تقسيم العمل هو مصدر تضامن ، فهو لم يلحظ على ما يبدو أن هذا التضامن قائم بذاته ، ويحلّ تدريجيًّا محلّ التضامن الذي تكوّنه أوجه الشبه الاجتماعية. لذلك فهو حين لاحظ بأن هذه الأوجه تتلاشى حيثما تكون الوظائف ممعنة في التخصُّص ، رأى في هذا التلاشي ظاهرة مرضية ، وتهديدًا للتماسك الاجتماعي ، ناشئًا عن الإفراط في التخصّص.

وبهذا الشكل فسَّر ظاهرات التشوّش التي ترافق أحيانًا نموّ تقسيم العمل. واذ إننا قد قرّرنا أن ضعف الوجدان الجماعي هو ظاهرة سوية ، فلسنا نستطيع ان نجعله سببًا للظاهرات الشاذَّة التي نحن بصدد دراستها. واذا لم يكن التضامن العضوي ، في بعض الحالات ، بالشكل الذي يجب أن يكون ، فما ذلك حتمًا لأن التضامن الآلي قد فقد شيئًا من مكانته ، بل لأن جميع شروط وجود التضامن الأوَّل لم تتحقق.

ونحن نعلم في الواقع أننا حيثما نلحظ هذا التضامن ، نجد في الوقت ذاته نظامًا ناميًا يحدّد العلاقات المتبادلة بين الوظائف[٢١]. فلكي يوجد تضامن عضوي ، لا يكفي أن يكون ثمة جهاز من الأعضاء الضرورية لبعضها بعضًا ، والتي تشعر بتضامنها بصورة عامة ، بل يجب أن تكون طريقة تعاونها محدّدةً سلفًا ، في الظروف الكثيرة الحدوث على الأقل ان لم يكن في مختلف أنواع الالتقاء. ولولا ذلك ، لوجب ان يقوم في كلّ آنٍ نضال جديد لتتمكّن هذه الأعضاء من تحقيق التوازن في ما بينها ، لأن شروط هذا التوازن لا يمكن ان نجدها إلاّ بفضل تلمسات ، يعامل كل جزء أثناء حدوثها الجزء الآخر معاملة الخصم بقدر ما يعامله معاملة المساعد. واذن فإن هذا الصراع يتجدّد دون انقطاع ، ولا يصبح التضامن بالتالي سوى شيء محتمل في ما اذا توجّب تحديد الإلزامات المتبادلة من جديد في كل حالة خاصة. قد يُقال إن ثمة عقودًا. ولكن أولاً ، ليست جميع العلاقات الاجتماعية قابلة لأن تأخذ هذا الشكل الحقوقي. وفوق ذلك نحن نعلم ان العقد لا يكفي بذاته ، بل يفترض نظامًا يمتدّ ويتعقّد مثلما تمتدّ الحياة ذاتها وتتعقّد. ثم ان الروابط التي لها هذا الأصل تكون دومًا قصيرة الأجل. ان العقد ليس سوى هدنة رجراجة ، وهو لا يوقف العدوان إلا فترة من الزمن. ولا شكّ في ان النظام مهما يكن واضحًا ، يترك دومًا مكانًا طليقًا لكثير من المشاحنات. غير انه ليس

---

٢١. راجع الكتاب الأول ، الفصل ٧.

ضروريًا ، بل ولا ممكنًا ، أن تخلو الحياة الاجتماعية من نضال. وليس دور التضامن حذف المنافسة ، بل تعديلها.

وفوق ذلك فإن هذه القواعد ، في الحالة السوية ، تنبثق من تلقاء ذاتها من تقسيم العمل ، فكأنها امتداد له. وبالتأكيد لو أنه لم يقرِّب إلاّ بين افراد يتّحدون بعض الوقت ، من أجل تبادل خدمات شخصية ، لما تمكّن من انتاج أي عمل منظِّم. ولكن الأشياء التي يقابلها ببعضها إنما هي وظائف ، أي أنماط محددة من العمل ، تتكرّر ، مماثلة لذاتها ، في ظروف معينة ، ما دامت تتبع الشروط العامة والثابتة للحياة الاجتماعية. واذن فلن يفوت الصلات التي تتوثّق بين هذه الوظائف أن تبلغ الدرجة ذاتها من التثبت والاتساق. ثمة أنماط من الاستجابات المتبادلة التي تكون أكثر مطابقة لطبيعة الأشياء ، فتتكرّر في أكثر الأحيان وتصبح عادات. ثم تتحوّل العادات الى قواعد سلوك بقدر ما تتمتّع بالقوة. ان الماضي يحدّد مسبقًا المستقبل. وبتعبير آخر ، هناك انطلاق للحقوق والواجبات يقيمه العرف وينتهْي بأن يصبح الزاميًا. فالقاعدة لا تنتج اذن حالة التبعية المتبادلة التي توجد فيها الأعضاء المتضامنة ، بل تكتفي فقط بالتعبير عنها بصورة محسوسة ومحددة ، بالاستناد الى وضع معين. وكذلك الحال في الجهاز العصبي ، فهو بدلاً من أن يسيطر على تطوّر الجسم ، كما ظنّ سابقًا ، ينتج عنه[٢٢]. وليست المشبكات العصبية على الأرجح سوى خطوط مرور سلكتها أمواج الحركات والمؤثرات المتبادلة بين مختلف الأعضاء ، إنها أقنية حفرتها الحياة لنفسها بنفسها وهي تجري دومًا في الاتجاه ذاته ، وبذلك لا تكون العقد سوى أماكن تقاطع لعدد من هذه الخطوط[٢٣]. ولأن بعض الأخلاقيين تجاهلوا هذا الوجه من وجوه الظاهرة ، فقد اتّهموا تقسيم العمل بأنه لا ينتج تضامنًا حقيقيًا. انهم لم يروا فيه سوى مبادلات خاصة ، وتركيبات وهمية ، لا ماضٍ لها ولا مستقبل ، فيها يكون الانسان متروكًا

---

٢٢. راجع بيرييه ، المستعمرات الحيوانية ، ص ٧٤٦.

٢٣. راجع سپنسر ، مبادئ علم الحياة ، الكتاب ٢ ، ص ٤٣٨ والصفحات التالية.

لقدره. انهم لم يلمحوا عمل التدعيم الوئيد، ولا شبكة الروابط التي تنسج نفسها بنفسها تدريجيًا، والتي تجعل من التضامن العضوي شيئًا دائمًا.

ولذلك، فإن النظام في جميع الحالات التي ذكرناها أعلاه، ليس موجودًا أو ليس على صلة بدرجة نموّ تقسيم العمل. لم تعد اليوم قواعد تحدّد عدد المشاريع الاقتصادية، كما ان الإنتاج، في كلّ فرع من فروع الصناعة، ليس منظمًا بحيث يظلّ تمامًا في مستوى الاستهلاك. ونحن لا نريد أن نستنتج من هذه الحادثة أية خلاصة عملية. ولا نؤكّد القول ان التشريع الرادع ضروري، فليس علينا هنا ان نزن حسناته ومحاذيره. والشيء الأكيد هو ان فقدان النظام لا يسمح بالانسجام المنتظم بين الوظائف. حقًا ان علماء الاقتصاد يبرهنون على ان هذا الانسجام يتوطّد من تلقاء ذاته، حين يقتضي الأمر، بفضل رفع الأسعار او خفضها، وذلك يحث على الإنتاج او على التقليل منه تبعًا للحاجات. ولكنه على أية حال، لا يعود الى الاستقرار بهذه الصورة، إلاّ بعد تحطيم توازن واضطرابات تستمرّ طويلاً أو قليلاً. ومن ناحية أخرى، ان هذه الاضطرابات تزداد مرات حدوثها بطبيعة الحال بقدر ما تكون الوظائف أكثر تخصّصًا. ذلك انه كلما كان التنظيم معقدًا، ازدادت الحاجة لضرورة نظام واسع.

ان العلاقات بين رأس المال والعمل ظلّت حتى اليوم في الحال نفسه من فقدان التحديد الحقوقي. فعقد تأجير الخدمات يحتلّ في قوانيننا مكانًا جدّ صغير، وخاصة حين نفكر بتنوّع العلاقات التي يطلب منه حلها وتعقّدها. وبالإضافة الى ذلك، ليس ضروريًا ان نلحّ على نقص تشعر اليوم به جميع الشعوب، وتحاول أن تسدّه [٢٤].

ان قواعد المنهج هي بالنسبة الى العلم كما هي قواعد الحقوق والعادات بالنسبة الى السلوك. فهي توجّه تفكير العالم، كما ان الثانية تتحكم في أعمال الناس. فإذا

---

٢٤. كتبنا هذا سنة ١٨٩٣ ومنذ ذلك الحين احتلّ التشريع الصناعي مكانًا أكثر أهمية في حقوقنا. وهذا يبرهن عن مدى خطورة ما كان عليه النقص، وعن وجوب سدّه.

كان لكلّ علم منهج ، فالنظام الذي يحققه هو بكليته داخلي . ان المنهج ينسّق خطوات العلماء الذين يهتمّون بالعلم ذاته ، لا علاقاتهم مع الخارج . فليس ثمّة انضباط يجمع جهود مختلف العلوم نحو غاية مشتركة . ويصحّ ذلك بصورة خاصة في العلوم الخلقيّة والاجتماعية ، اذ يبدو ان العلوم الرياضية ، والعلوم الفيزيائية الكيميائية بل والعلوم البيولوجية ليست غريبة عن بعضها الى هذا الحدّ ، أما الحقوقي والعالم النفسي ، والعالم الانساني ، والاقتصادي ، والعالم بالاحصاء ، واللغوي ، والمؤرخ ، فإنهم يسلكون السبيل في تحريّاتهم كما لو كانت مختلف ميادين الظاهرات التي يدرسونها تشكّل عوالم مستقلة . ومع ذلك فإن هذه الميادين تتداخل في الواقع من جميع الجهات . ونتيجة لذلك ، كان ينبغي ان تكون الحال كذلك أيضًا بالنسبة للعلوم المطابقة لتلك الميادين . من هنا نشأت الفوضى التي أشرنا إليها ، دون أية مبالغة ، في العلم على وجه العموم ، والتي هي صحيحة بصورة خاصة في هذه العلوم المحدّدة . فهي في الواقع تعرض لتجمع أجزاء متفرقة ، لا تعاون في ما بينها . فإذا شكّلت مجموعة لا وحدة فيها ، فليس ذلك بسبب عدم شعورها الكافي بتشابهها ، بل بسبب كونها غير منظمة .

هذه الأمثلة المتعدّدة مظاهر مختلفة لنوع واحد ، وفي جميع هذه الحالات ، حين لا ينتج تقسيم العمل التضامن ، فمردّ ذلك الى ان العلاقات بين الأعضاء ليست منظمة ، وأنها في حالة غير سوية .

من أين تنشأ هذه الحالة ؟

ما دام جهاز من القواعد هو الشكل المحدّد الذي تأخذه مع الزمن وبصورة عفوية العلاقات التي تقوم بين الوظائف الاجتماعية ، فيمكن القول مسبقًا ان الحالة غير السوية مستحيلة الحدوث حينما تكون الأعضاء المتضامنة موصولة بعضها ببعضها الآخر وصلاً كافيًا ، وخلال مدة كافية . والواقع ان هذه الأعضاء بحكم كونها متواصلة ، تحسّ بسهولة وفي كلّ ظرف بحاجتها الى بعضها ، وتشعر بالتالي شعورًا حادًا مستمرًا بتبعيتها المتبادلة . وإذ إن المبادلات تحدث في ما بينها ، للسبب ذاته ، بسهولة ، فهي تحدث كثيرًا ، واذ إنها منتظمة ، فهي تنتظم من تلقاء

ذاتها ، ويتولى الزمن إنهاء عملية التثبيت . وأخيرًا ، ولأن أصغر الاستجابات يمكن أن يشعر بها هذا الجانب وذاك ، فإن القواعد التي تتكوّن بهذه الصورة تحمل طابع هذه الاستجابات ، أي تتنبأ بشروط التوازن وتثبتها حتى في تفاصيلها . وعلى العكس اذا تدخل وسط كثيف في ما بينها فلن تتمكّن سوى المثيرات الشديدة من الانتقال من عضو إلى آخر . واذ إن العلاقات تكون نادرة ، فهي لا تتكرّر تكرارًا كافيًا لكي تتحدّد ، وفي كل مرة جديدة تقوم تلمّسات جديدة . ان خطوط الانتقال التي تتّبعها موجات الحركة لا تتمكّن من التعمّق ، لأن هذه الموجات ذاتها شديدة التقطع . وعلى أقل تقدير اذا توصّلت بعض القواعد الى ان تتكوّن ، فإنها تكون عامة وغامضة ، اذ لا تستطيع ان تتثبت في شروط كهذه ، إلا الحدود العامة جدًا للظاهرات . وتكون الحال كذلك أيضًا حين يكون الاتصال ، بالرغم من كونه كافيًا ، حديث العهد جدًا ، أو حين يدوم زمنًا قصيرًا جدًا[٢٥] .

وبصورة عامة جدًا ، نجد هذا الشرط يتحقّق بقوة الاستمرار ، لأن وظيفة ما لا يمكن ان تتوزّع بين جزأين أو أكثر من أجزاء من الجهاز العضويّ ، إلا اذا كانت هذه الأجزاء متواصلة كثيرًا أو قليلاً . وفوق ذلك فحين يصبح العمل مقسومًا فإن هذه الأجزاء بحكم كونها تحتاج الى بعضها ، تنزع بصورة طبيعية الى تقصير المسافة التي تفصل بينها . ولهذا السبب كلما ارتقينا في السلم الحيواني ، رأينا الأعضاء تتقارب من بعضها ، وتتداخل ، كما يقول السيد سپنسر ، في شقوق بعضها . غير ان تضافر ظروف استثنائية ، يمكن ان يجعل الأمور تسير خلاف ذلك .

هذا ما يحدث في الحالات التي تهمّنا . فما دام النموذج المقطعيّ واضح الملامح بشدة ، فإن ثمّة عددًا من الأسواق الاقتصادية مماثلاً تقريبًا لعدد القطاعات

---

٢٥. ثمة حالة مع ذلك يمكن ان يحدث فيها وضع غير سوي ، رغم كون الاتصال كافيًا . ويكون ذلك حين لا يتمكّن النظام الضروري من التكوّن ، إلا على حساب تحوّلات لم تعد البنية الاجتماعية قادرة عليها . ذلك بأن مرونة المجتمعات ليست عديمة التحديد . وحين تبلغ هذه المرونة نهاية شوطها ، فإن التبدلات الضرورية ذاتها تصبح مستحيلة .

المختلفة. ويكون بالتالي كل واحد منها محدودًا جدًا. فالمنتجون بحكم كونهم شديدي القرب من المستهلكين، يستطيعون ان يدركوا بسهولة سعة الحاجات التي ينبغي تلبيتها. فيقوم التوازن اذن دونما إرهاق، وينتظم الانتاج من تلقاء ذاته. وعلى العكس بقدر ما ينمو النموذج المنظم، فإن انصهار مختلف القطاعات مع بعضها يستتبع انصهار الأسواق في سوق واحدة تشمل المجتمع بأسره تقريبًا. بل ان هذه السوق تمتدّ الى أبعد من المجتمع، وتنزع الى ان تصبح عالمية، اذ إن الحدود التي تفصل بين الشعوب تتقلّص بالوقت ذاته الذي تتقلّص فيه الحدود التي كانت تفصل بين القطاعات عند كل شعب. وينتج عن ذلك أن كلّ صناعة تنتج للمستهلكين المنتشرين على طول مساحة البلاد، أو في العالم بأسره. لم يعد التماس اذن كافيًا. ولم يعد المنتج قادرًا على الإحاطة بالسوق عن طريق النظر، أو عن طريق التفكير ذاته، انه لم يعد يستطيع أن يتصوّر حدودًا لهذه السوق، لأنها غير محدودة ان صحّ التعبير. ونتيجة لذلك افتقر الإنتاج الى ضابط والى قاعدة. فهو لا يستطيع إلاّ أن يتلمَّس تلمّسًا أعمى، ومن خلال هذا التلمُّس لا مفرّ من تجاوز الحدّ في هذا الاتجاه حينًا، وفي الاتجاه الآخر حينًا آخر. من هنا نشأت الأزمات التي تشوِّش الوظائف الاقتصادية بصورة دورية. وربما كانت زيادة هذه الأزمات المحلية والضيقة التي تتجلّى في الإفلاس هي على الأرجح نتيجة للسبب ذاته.

وبقدر ما تتّسع السوق، تظهر الصناعة الكبرى. ومن نتائج ظهورها تبدُّل في العلاقات بين أرباب العمل والعمال. ويزيد من حاجات هؤلاء ازدياد إرهاق الجهاز العصبي، مضافًا إليه تأثير عدوى مناطق التجمُّع الكبيرة. فعمل الآلة يحلّ محلّ عمل الإنسان. والعمل في المصنع يحلّ محلّ المعمل الصغير. لقد أُدمج العامل في كتيبة واستؤصل من عائلته طوال اليوم. وهو يعيش أبدًا بمزيد من الانعزال عن الشخص الذي يستخدمه وهلمَّ جرًّا... ان هذه الشروط الجديدة للحياة الصناعية تتطلّب بالطبع تنظيمًا جديدًا، ولكن بما أن هذه التبدّلات قد حدثت بسرعة

فائقة ، فإن المصالح المتصارعة لم تجد بعد الوقت الكافي لإقامة التوازن في ما بينها[٢٦].

وأخيرًا ان ما يفسر كون العلوم الخلقيَّة والاجتماعية موجودة في الحالة التي ذكرناها ، هو أن هذه العلوم ، كانت هي الأخيرة في الدخول الى حلقة العلوم الموضوعية. فمنذ حوالي قرن واحد فقط ، انفتح هذا الميدان الجديد من الظاهرات في وجه التحرّي العلمي ، وأخذ العلماء مكانهم فيه ، هؤلاء هنا ، وأولئك هناك تبعًا لميولهم الطبيعية. واذ إنهم تفرّقوا فوق هذا السطح الواسع ، فقد ظلّوا حتى اليوم مبتعدين عن بعضهم ، بحيث لا يشعرون بجميع الروابط التي تربطهم. ولأنهم فقط سيقذفون ببحوثهم أبدًا بعيدًا عن نقاط انطلاقها ، فسينتهون بالضرورة الى أن يتلاقوا ، وبالتالي الى أن يعوا تضامنهم. وهكذا فإن وحدة العلم ستتشكل من تلقاء ذاتها ، لا عن طريق الوحدة المجردة لصيغة ما شديدة الضيق على أية حال بالنسبة لمجموع الأشياء التي ينبغي أن تضمّها هذه الصيغة ، بل عن طريق الوحدة الحية لكلية عضوية. ولكي يكون العلم واحدًا ليس من الضروري أن يقع بكامله في المجال البصري لوجدان واحد بذاته – فذلك مستحيل على أية حال – بل يكفي أن يشعر جميع الذين يمارسون هذا العلم ، انهم يسهمون في عمل واحد.

ان ما سبق قوله يزيل كل أساس لواحد من أخطر الانتقادات التي وجهت الى تقسيم العمل.

فقد اتّهم تقسيم العمل ، في كثير من الأحيان ، بأنه يقلّل من شأن الفرد ، إذ يجعله في مصاف الآلة. فالواقع أن الفرد اذا لم يعرف ما تنشده هذه العمليات التي تطلبها منه ، واذا لم يربطها بهدف ما ، فهو لن يتمكّن من القيام بها إلاّ عن طريق التكرار الآلي. انه كلّ يوم يكرّر ذات الحركات بانتظام رتيب دون أن يهتمّ بها ،

٢٦. يحسن بنا ان نشير مع ذلك ، كما سنرى في الفصل التالي ، الى ان هذا الصراع لا يرتدّ بكليته الى سرعة هذه التبدلات ، بل يرتدّ بجزء كبير منه الى التفاوت الذي ما زال كبيرًا جدًا بين شروط النضال الخارجية. ان الزمن لا يستطيع ان يفعل شيئًا في هذا العامل.

ودون أن يفهمها. انه لم يعد خلية حية في جسم حي تهتزّ باستمرار لتماسها مع الخلايا المجاورة وتفعل فيها وتستجيب بدورها الى فعل هذه الخلايا، وتتّسع، وتتقلّص، وتنطوي على نفسها، وتتبدّل حسب الحاجات والظروف، انه لم يعد سوى جهاز من الآلات الساكنة تدفعها قوة خارجية، وتتحرك أبدًا في الاتجاه ذاته وبالشكل ذاته. وبديهي أننا مهما يكن أسلوب تصوّرنا للمثل الأعلى الخلقي، فإننا لا نستطيع أن نظلّ غير مبالين بمثل هذا الإفساد لطبيعة الانسانية. فإذا كان هدف الأخلاق الكمال الفردي، فهي لا تستطيع أن تسمح بأن نهدم الفرد الى هذا الحدّ، واذا كانت غايتها المجتمع، فهي لا تستطيع ان تدع ينبوع الحياة الاجتماعية ذاتها ينضب. ذلك بأن السوء لا يتهدّد الوظائف الاقتصادية وحدها، بل جميع الوظائف الاجتماعية مهما تكن رفيعة. يقول اوغست كونت: «لئن أسفنا في المجال المادي في أكثر الأحيان، وعن حقّ، لوضع العامل المنصرف بكليّته وطوال حياته الى صنع قبضات المدي أو رؤوس الدبابيس، فإن الفلسفة السليمة ينبغي ألا تجعلنا في الواقع أقلّ أسفًا في المجال الفكري، لاستخدام الدماغ البشري استخدامًا كاملاً ومستمرًا في حلّ بعض المعادلات، أو في تصنيف بعض الحشرات: فالنتيجة الخلقيّة في كلتا الحالين، هي متماثلة بكل أسف»[٢٧].

واقترح بعضهم أحيانًا، علاجًا لذلك، أن نزوّد العمال بثقافة عامة الى جانب المعارف التكتيكية والخاصة. ولكن على افتراض اننا نتمكّن بهذه الطريقة من ان نتفادى بعض النتائج السيئة الناجمة عن تقسيم العمل، فإن ذلك ليس وسيلة تنبّؤ بهذه النتائج السيئة. ان تقسيم العمل لا تتغيّر طبيعته لمجرد كوننا أسبقناه بثقافة عامة. ما من شكّ في ان من المستحسن أن يتمكّن العامل من الاهتمام بشؤون الفنّ، والأدب وسواهما. ولكن ذلك لا يقلّل من سوء كونه معاملاً معاملة الآلة طوال اليوم. فمن منا لا يرى ان هذين الوجودين هما من التناقض بحيث لا يمكن التوفيق بينهما ولا يمكن لشخص واحد أن يواجههما. لئن تعوّد انسان على الآفاق

٢٧. الدروس، الكتاب الرابع، ص ٤٣٠.

الرحبة ، والنظرات الشاملة ، والتعميات الجميلة ، فهو لن يقبل الانكفاء في حدود ضيقة لمهمة خاصة ، دون أن يفقد الصبر بذلك. ان علاجًا كهذا اذن لا يستطيع أن يجعل التخصّص عديم الأذى إلاّ إذا جعله غير محتمل ، وبالتالي مستحيلاً استحالة كبيرة أو قليلة.

ان ما يزيل التناقض هو ان تقسيم العمل ، خلافًا لما قيل ، لا ينتج هذه النتائج لضرورة في طبيعته ، بل ينتجها فقط في ظروف استثنائية وشاذة. ولكي يتمكن من النمّو دون ان يؤثر مثل هذا التأثير الهدام على الشعور الانساني ، ليس ضروريًا ان نعدله بنقيضه ، بل يجب ، ويكفي ، ان يظلّ كما هو وألا يتدخّل شيء من الخارج ليشوّه طبيعته. ان نشاط كل وظيفة خاصة يقتضي ، في الحالة الطبيعية ، ألا ينحبس الفرد فيها انحباسًا ضيقًا ، بل ان يظلّ على صلات دائمة مع الوظائف المجاورة ، وان يشعر بحاجاتها ، وبالتبدلات التي تحدث فيها ، وغير ذلك. ان تقسيم العمل يفترض من العامل الا يهمل مساعديه ، وأن يؤثر فيهم ويتلقى تأثيرهم ، بدلاً من أن يظلّ مكبًّا على عمله. فليس هو إذن آلة تكرّر حركات لا يلمح اتجاهها ، بل انه يعرف أن هذه الحركات تنشد شيئًا ما ، تنشد هدفًا يدركه بدرجة من الوضوح. انه يشعر بأنه يصلح لشيء ما. ولهذا السبب ، ليس ضروريًا أن يحيط بميادين فسيحة من الأفق الاجتماعي ، بل يكفي ان يلمح منه ما يكفي ليجعله يفهم أن أعماله ترمي الى غاية خارجة عنها ، ومنذ ذلك الحين فإن نشاطه ، مهما يكن متخصصًا ، ومهما يكن نمطيًا ، يظلّ نشاط كائن عاقل لأن له معنى ، ولأنه يعرف هذا المعنى. وما كان لعلماء الاقتصاد ان يغفلوا عن هذه الصفة الأساسية لتقسيم العمل وان يعرِّضوه بالتالي لمثل هذا الانتقاد الذي لا يستحقّه ، لولا أنهم أحالوه الى مجرد وسيلة لزيادة إنتاج القوى الاجتماعية ، ولولا انهم لم يدركوا أنه مصدر تضامن قبل كل شيء.

الفصل الثاني

تقسيم العمل الإكراهي

- ١ -

ومع ذلك ليس يكفي ان يكون ثمة قواعد. ذلك ان القواعد نفسها هي أصل الداء في بعض الأحيان. فذلك يحدث في حروب الطبقات. إن تكوُّن الطبقات أو الفئات المهنية المغلقة لهو تنظيم لتقسيم العمل، وهو تنظيم يقوم على قواعد صارمة. ومع ذلك فكثيرًا ما يكون مصدر انقسامات. فالطبقات الدنيا حين تكون أو تصبح غير راضية عن الدور المسند إليها بحكم العادة او القانون، تطمح الى الوظائف التي منعت عنها، وتحاول ان تجرِّد منها الذين يمارسونها. ومن ثم تقوم حروب داخلية مردّها الى الطريقة التي وزِّع بها العمل.

ولا شيء من هذا يلاحظ في الجسم. صحيح أن الأنسجة المختلفة تتحارب ويتغذى بعضها ببعض في الأزمات، ولكن ما من خلية من الخلايا وما من عضو من الأعضاء يحاول ان يسلب وظيفة غير الوظيفة الخاصة به. وسبب ذلك ان كل عنصر تشريحي يمضي الى هدفه آليًا. فتكوينه ومكانه في الجسم يحدّدان وظيفته؛ والعمل الذي يقوم به انما هو نتيجة لطبيعته، وقد يؤدي هذا العمل تأدية سيئة، لكنه لا يستطيع ان يأخذ عمل عنصر آخر، اللهم إلا أن يتنازل هذا العنصر الآخر عن عمله، كما يحدث ذلك في الحالات النادرة التي تحدّثنا عنها، أعني حالات الإنابة. وليس الأمر كذلك في المجتمعات. فالإمكان ها هنا أكبر، والمسافة بين الاستعدادات الوراثية التي يملكها الفرد والوظيفة الاجتماعية التي سينهض بها مسافة أوسع. والاستعدادات الوراثية لا تستدعي الوظيفة الاجتماعية بضرورة مباشرة الى الحدّ الذي نلاحظه في الجسم. وهذه المسافة التي تتّسع لأنواع

التلمُّس والتفكير . تخضع كذلك لطائفة كبيرة من الأسباب التي قد تحرف الطبيعة الفردية عن اتجاهها السوي فتخلق حالة مرضية . ولأن هذا التنظيم أكثر مرونة ، فهو كذلك أدنى الى الرهافة وأكثر تهيّؤًا للتبدُّل . صحيح أننا لسنا ميسّرين منذ ولادتنا لعمل معين بالذات ، ولكن لنا ميولاً واستعدادات تحدّ اختيارنا . فإذا لم تُراعَ هذه الميول وهذه الاستعدادات ، واذا ضايقتها مشاغلنا اليومية بغير انقطاع ، تألمنا وبحثنا عن وسيلة نضع بها حدًّا لآلامنا . وما من وسيلة إلاّ أن نبدّل النظام القائم وأن نضع نظامًا جديدًا . فلكي يؤدي تقسيم العمل الى التضامن لا يكفي اذن ان يكون لكلّ فرد عمله ، وانما ينبغي كذلك أن يكون هذا العمل مناسبًا له .

وهذا الشرط هو الذي لا يتحقّق في المثال الذي نحن بصدده . فإن تكون الطبقات أو الفئات المهنية المغلقة ، اذا كان يولد في بعض الأحيان نزاعات مؤلمة ، بدلاً من أن يؤدي الى التضامن ، فذلك لأن توزُّع الوظائف الاجتماعية الذي يستند إليه يكون غير مناسب ، أو قلْ يصبح غير مناسب لتوزع المواهب الطبيعية . ذلك ان الطبقات الدنيا تطمح أخيرًا الى ان تحيا حياة الطبقات العليا ، لا بدافع التقليد وحده ، مهما يقل في ذلك القائلون[١] . حتى ليمكن القول في حقيقة الأمر ان التقليد وحده لا يستطيع ان يعلل شيئًا ، لأنه يفترض شيئًا آخر غيره . ان التقليد لا يكون ممكنًا إلاّ بين كائنات متشابهة سلفًا ، وهو يكون على قدر ما بينها من هذا التشابه . ان التقليد لا يتمّ بين أنواع أو أصناف مختلفة . والعدوى النفسية ، كالعدوى الجسمية ، لا تظهر إلاّ في تربة مهيأة لها . فمن أجل أن تسري حاجات ما من طبقة الى أخرى ، لا بدّ للفروق التي كانت تفصل بين الطبقتين في الأصل ، من ان تكون قد زالت أو قلّت ، لا بدّ أن يكون أفراد إحدى الطبقتين قد أصبحوا ، بتأثير تبدّلات حدثت في المجتمع ، أهلاً للقيام بوظائف كانت في أول الأمر تفوقهم ، وأن يكون أفراد الطبقة الثانية قد فقدوا ما كان لهم في الأصل من تفوّق . حين أخذ أفراد الشعب في روما ينازعون النبلاء شرف الوظائف المدنية

١. تارد ، «قوانين التقليد» .

والادارية ، فإن ذلك لا يرجع الى أنهم أرادوا تقليدهم فحسب ، وإنما يرجع الى انهم أصبحوا أذكى منهم وأغنى وأكثر عددًا ، وإلى أن ميولهم ومطامحهم قد تبدّلت تبعًا لذلك. فبسبب هذه التبدلات يختلّ التوافق ، في قطاع بكامله من المجتمع ، بين استعدادات الأفراد ونوع العمل المسند إليهم. والإكراه وحده ، سواء أكان قويًا كثيرًا أم قليلاً ، وسواء أكان مباشرًا كثيرًا أم قليلاً ، هو الذي يربطهم عندئذ بوظائفهم. ومن ثم يكون التضامن ناقصًا ومضطربًا.

فهذه النتيجة ليست اذن نتيجة حتمية لتقسيم العمل. وهي لا تحدث إلاّ في ظروف خاصة جدًا ، أعني حين يكون تقسيم العمل ثمرة إكراه خارجي. والأمر يختلف عن هذا كلّ الاختلاف حين يتمّ تقسيم العمل بفضل ميول عفوية داخلية صرف ، دون ان يكون ثمة ما يعوق مبادهات الأفراد. فإذا تحقّق هذا الشرط كان الانسجام بين الطبائع الفردية والوظائف الاجتماعية أمرًا لا بدّ ان يتمّ ، في وسطيّ الحالات على الأقل. ذلك أنه ، اذا لم يكن ثمة شيء يعوق أو يشجع ، بغير حقّ ، المتنافسين الذين يتنازعون الأعمال ، فلا بدّ ان يصل الى كل نوع من أنواع العمل أولئك الذين هم أجدر به من غيرهم. والسبب الوحيد الذي يحدّد طريقة توزّع العمل عندئذ انما هو تنوّع القابليات ، والاقتسام انما يتمّ اذن وفقًا للاستعدادات بحكم قوة الأشياء. فكذلك يتحقّق الانسجام من تلقاء نفسه بين تكوين كلّ فرد وظرفه. ربّ قائل يقول ان هذا لا يكفي دائمًا لإرضاء الناس ، وان من الناس من تتجاوز رغباتهم كفاءاتهم. وهذا صحيح. لكن هذه الحالات استثنائية ويمكن أن توصف بأنها مرضية. أما في الحالات السوية فإن الانسان يجد سعادته في تحقيق طبيعته. ان حاجاته متناسبة مع ما يملك من وسائل. فكذلك نرى في الجسم أن كلّ عضو من الأعضاء لا يطالب إلاّ بمقدار من الأغذية متناسب مع كرامته.

فالتقسيم الإكراهي للعمل هو اذن النموذج المرضي الثاني الذي نقرّ به. ولكن يجب أن لا نخطئ في فهم معنى هذه الكلمة. فالإكراه ليس كلّ نوع من الخضوع للقواعد ، فقد رأينا ، خلافًا لذلك ، أن تقسيم العمل لا يمكن ان يستغني عن

الخضوع للقواعد. وحتى حين تقتسم الوظائف وفقًا لقواعد موضوعة مقدمًا، لا يكون الاقتسام ثمرة إكراه بالضرورة. وذلك ما يحدث حتى في نظام الفئات المهنية المغلقة، ما ظلّ هذا النظام قائمًا على طبيعة الأمور. ذلك أن هذا النظام ليس تحكميًا دائمًا وفي كلّ مكان، وانما هو، حين يعمل في مجتمع من المجتمعات على نحوٍ مطّرد ومن غير مقاومة، يدلّ، بوجه الإجمال في أقل تقدير، على أن الاستعدادات المهنية متوزّعة توزّعًا ثابتًا. ولذلك نرى أن كلّ عضو من الأعضاء، رغم أن الأعمال يوزّعها القانون الى حدٍّ ما، ينهض بأعباء عمله من تلقاء نفسه. ولا يبدأ الإكراه إلاّ حين تصبح القواعد المفروضة غير متناسبة مع طبيعة الأشياء الحقة، وحين تفقد تبعًا لذلك أساسها القائم في العادات، فإذا هي لا تبقى إلاّ بالقوة.

ويمكن القول إذن، في مقابل ذلك، أن تقسيم العمل لا يولد التضامن إلاّ إذا كان تلقائيًا وبقدر ما يكون تلقائيًا. إلاّ أن علينا أن لا نفهم من كلمة التلقائية غياب كلّ عنف ظاهر أو شكلي فحسب، بل كذلك غياب كل ما يمكن أن يعوق، ولو إعاقة غير مباشرة، التفتّحَ الحرّ للقوة الاجتماعية التي يحملها كلّ فرد في ذاته. فالتلقائية لا تعني فقط أن الأفراد لم تفرض عليهم بالقوة وظائف معينة، وانما تعني أيضًا ان لا يكون هنالك أي حاجز، أيّة تكن طبيعته، يمنعهم من ان يحتلوا في الأُطر الاجتماعية المكانَ الذي يناسب ملكاتهم. ونقول بإيجاز إن العمل لا يتقسّم تقسُّمًا تلقائيًا إلاّ إذا كان المجتمع مركبًا على نحو يعبر فيه التفاوت الاجتماعي بين الأفراد تعبيرًا دقيقًا عن التفاوت الطبيعي. ومن أجل ذلك يجب ويكفي ان لا يكون ثمة سبب خارجي يعلي أو يخفض قدر هذا التفاوت الطبيعي. والتلقائية الكاملة ليست والحالة هذه إلا نتيجة لهذه الواقعة الأخرى وشكلاً آخر لها: أعني المساواة المطلقة في الظروف الخارجية للصراع. إنها تقوم لا على حالة من الفوضى تتيح للناس ان يحقّقوا بحرية، جميعَ ميولهم الطيبة أو الخبيثة، وإنما تقوم على تنظيم دقيق للمجتمع تقدَّر فيه كلّ قيمة اجتماعية قدرها الصحيح، لا يضخمها في هذا الاتجاه أو في ذاك أي شيء خارج عنها. ربّ معترض يقول ان

الصراع يظلّ موجودًا حتى في هذه الشروط ، ويظلّ هنالك ، تبعًا لذلك ، غالبون ومغلوبون ، وان المغلوبين لا يرضون ابدًا بهزيمتهم إلا مكرهين. وجوابنا على ذلك نقول ان هذا الإكراه لا يشبه الآخر ولا يشترك معه إلا في الاسم : فالإكراه بمعناه الأصلي قوامه ان الصراع نفسه لا يكون فيه ممكنًا ، وان الفرد ممنوع فيه حتى من الكفاح.

صحيح ان هذه التلقائية الكاملة لا تصادف في اي مكان كواقع متحقق. وما من مجتمع تكون فيه خالصة بلا شائبة. فلئن كان تكوُّن الفئات المهنية المغلقة يوازي التوزُّع الطبيعي للقابليات ، فما ذلك إلا على نحو تقريبي غير دقيق. ذلك ان الوراثة لا يبلغ تأثيرها من الدقة أن يكون الأولاد نسخًا عن الآباء حتى حين تُصادف أكثر الظروف ملاءمة لإحداث تأثيرها. ان هناك دائمًا شواذًا يخرج على القاعدة. وهناك تبعًا لذلك حالات لا يكون فيها الفرد منسجمًا مع الوظائف المسندة إليه. وهذه التنافرات تصبح أكثر عددًا كلما نما المجتمع ، الى أن يأتي يوم تغدو فيه الأطر ضيقة مسرفة في الضيق فتتحطم. حين زال نظام الفئات المهنية المغلقة قانونًا ، فقد ظلّ حيًّا في العادات ، بسبب بقاء بعض الأوهام. فبعض الناس ينعمون ببعض الميزات ، وبعضهم يحرمون من بعض الميزات ، بغضّ النظر عن كفاءاتهم. وأخيرًا ، حتى حين لا يبقى أثر من آثار هذا الماضي كلها ، إن صحّ التعبير ، فإن انتقال الثروة بالوراثة يكفي لأن يجعل الظروف الخارجية التي يقوم فيها الصراع متفاوتة تفاوتًا كبيرًا. فذلك انها تمنح بعض الناس ميزات لا تقابل قيمتهم الشخصية بالضرورة. وحتى في أيامنا هذه ولدى أكثر الشعوب حضارة ، هنالك مهن نراها إما موصدةَ الأبواب تمامًا دون الذين لم يرثوا ثراءً ، وإما انها أعزّ عليهم منها على الذين ورثوا الثراء. وقد يتراءى لنا اذن انه ليس من حقنا ان ننظر الى صفة لا تظهر في تقسيم العمل على حالتها الصافية فنعدَّها سوية ، إلا إذا لاحظنا من جهة أخرى اننا كلما ارتقينا على السلم الاجتماعي رأينا النموذج المنقسم يختفي تحت النموذج المنظم ، ورأينا كذلك التفاوت بين الأفراد يميل الى ان يمحى إمحاءً كاملاً.

والواقع ان زوال الفئات المهنية المغلقة زوالاً تدريجيًا، منذ أن قام تقسيم العمل، إنما هو قانون من قوانين التاريخ، اذ إن هذه الفئات، لارتباطها بالنظام السياسي العائلي، تتقهقر بالضرورة مع تقهقُر هذا النظام. والأوهام التي نشأت عن وجود هذه الفئات المهنية المغلقة والتي تخلفها وراءها، لا تبقى بعد زوالها الى غير نهاية، وانما هي تنطفئ شيئًا بعد شيء. فالوظائف العامة تفتح أبوابها حرة لجميع الناس يومًا بعد يوم بدون شرط الثروة. وأخيرًا فحتى هذا التفاوت الأخير الناشئ عن ان هنالك أناسًا أغنياء وأناسًا فقراء بالوراثة يضعف بعض الضعف وان لم يختفِ اختفاءً كاملاً. فالمجتمع يحاول ان يقلّله على قدر الإمكان، وذلك بان يساعد بوسائل شتى أولئك الذين يكونون في ظرف سيّئ جدًّا، وبأن يعينهم على الخروج من هذا الظرف. وهو يدلّ بذلك على شعوره بأنه مضطرّ الى ان يفسح المجال حرًّا لجميع الكفاءات، وعلى اعترافه بأن التقصير الذي لا يستحقه صاحبه ظلم. على ان الأمر الذي يوضح هذا الميل مزيدًا من التوضيح أيضًا هو ذلك الاعتقاد، الشائع كلّ الشيوع في هذه الأيام، بأن المساواة بين المواطنين ما تنفك في ازدياد، وبأن من العدل ان تزداد أكثر من ذلك أيضًا. ان شعورًا شائعًا بين الناس هذا الشيوع كله لا يمكن ان يكون مجرّد وهم، ولا بدّ ان يكون معبّرًا عن جانب من الواقع تعبيرًا مبهمًا. ولما كان التقدّم الذي يصيبه تقسيم العمل من جهة أخرى يشتمل، بعكس ذلك، على تفاوت ما ينفكّ يزداد، فإن المساواة التي يؤكد الشعور العام ضرورتها على هذا النحو لا يمكن ان تكون غير هذه المساواة التي نتحدث عنها، أعني المساواة في الظروف الخارجية للصراع.

ثم انه من السهل علينا ان نفهم السبب الذي يجعل هذا التساوي ضروريًا. فقد رأينا منذ قليل ان كل تفاوت خارجي انما يعرّض التضامن العضوي للخطر. وهذه النتيجة ليس فيها شيء ضار في المجتمعات الدنيا حيث نرى التضامن تكفله وحدة العقائد والمشاعر خاصة. فمهما تكن الروابط التي تنشأ عن تقسيم العمل متوترة في تلك المجتمعات البدائية، فإن التلاحم الاجتماعي لا تتهدّده الأخطار عندئذ، لأن تلك الروابط ليست هي التي تشدّ الفرد الى المجتمع هنالك شدًّا قويًا. والتبرّم

الذي ينشأ عن عرقلة المطامح لا يكفي لأن يجعل حتى اولئك الذين يعانون من هذه العرقلة ، أعداء للنظام الاجتماعي الذي هو سببها ، ذلك انهم يحرصون على هذا النظام لا لأنهم يجدون فيه المجال الضروري لنموّ نشاطهم المهني ، بل لأنه يلخص في نظرهم جملة العقائد والطقوس التي يعيشون منها . انهم يحرصون عليه لأن حياتهم الداخلية كلها مرتبطة به ، لأن كل معتقداتهم تفترضه ، لأنه يبدو لهم مقدّسًا ما دام هو القاعدة التي يقوم عليها النظام الخلقي والديني . ان الانزعاجات الخاصة الوقتية أوهى من أن تزعزع حالات نفسية تستمدّ من مثل هذا الأصل قوة فذة . أضف الى ذلك ان هذه الانزعاجات متقطعة غير دائمة ، لأن الحياة المهنية غير نامية نموًّا كبيرًا . ولهذه الأسباب كلها لا يشعر بها الناس إلا شعورًا ضعيفًا ، وهم يألفونها بغير عناء ، حتى انهم يشعرون أن هذا التفاوت ليس محتملاً فحسب ، بل طبيعي أيضًا .

وعكس ذلك تمامًا هو ما يحدث حين يصبح التضامن العضوي سائدًا . ذلك أن كل ما يوهن التضامن يؤذي عندئذ الرابطة الاجتماعية في جزئها الحيوي . فمن جهة أولى نلاحظ ان النشاطات الخاصة ، ما دامت تمارس ممارسة متّصلة على وجه التقريب ، لا بدّ ان تولد عرقلتها آلامًا في كلّ لحظة . ومن جهة ثانية نرى ان المنازعات التي تنشأ على هذا النحو يصبح من المستحيل إفناؤها تمامًا ، ما دام الوجدان الجمعي قد ضعف . فالمشاعر المشتركة لم تبقَ لها القوة الكافية لكي تجعل الفرد مستمرًا على الارتباط بالجماعة ، والميول التهديمية تأخذ في الظهور بسهولة أكبر ، إذ لا يبقى هنالك ما يعدل الكفة . وهكذا نرى التنظيم الاجتماعي يفقد شيئًا فشيئًا الطابع المتسامي الذي كان يُنزله في أفق أعلى من المصالح الإنسانية ، ويصبح محرومًا مما كان يملك من قوة المقاومة ، وفي الوقت نفسه يكون الهجوم عليه قد ازداد . انه ، وهو من صنع الانسان ، قد أصبح عاجزًا عن الصمود في وجه المطامح الانسانية . وفي اللحظة التي تصبح فيها الموجة أشدّ عنفًا يتزعزع السد الذي كان يصدّها ، فيزداد بذلك خطرها زيادة كبيرة . ومن أجل هذا كان من الضروري ، في المجتمعات المنظمة ، ان يقترب تقسيم العمل اقترابًا متزايدًا من

ذلك المثل الأعلى الذي حدّدناه، أعني التلقائية. واذا كانت هذه المجتمعات المنظمة تحاول، ويجب أن تحاول، أن تمحو التفاوت الخارجي على قدر الإمكان، فما ذلك لأن هذا شيء جميل فحسب، بل أيضًا لأن وجودها نفسه مقحم في هذه المسألة، اذ لا تستطيع أن تبقى إلا إذا كانت الأجزاء التي تؤلفها متضامنة، والتضامن لا يكون بغير هذا الشرط. لذلك يمكننا أن نتنبأ بأن يزداد هذا العمل المحقق للعدالة كمالاً باستمرار، على قدر نموّ النموذج المنظم. ومهما يكن التقدم الذي تحقق في هذا الاتجاه حتى الآن، فلعلّه لا يعطينا إلاّ فكرة ضعيفة عن التقدّم الذي سيتحقق في المستقبل.

– ٢ –

ان المساواة في الشروط الخارجية للصراع ليست ضرورية لربط كلّ فرد بوظيفته فحسب، بل هي ضرورية كذلك لربط الوظائف بعضها ببعض.

فالواقع ان العلاقات التعاقدية تنمو بالضرورة مع نموّ تقسيم العمل، لأن تقسيم العمل لا يكون ممكنًا بدون التبادل الذي يُعَدُّ التعاقد صورته القانونية. ونقول، بتعبير آخر، إن من الأشكال الرئيسية للتضامن العضويّ ما يمكن ان نطلق عليه اسم التضامن التعاقدي. ولئن كان من الخطإ أن نظنّ أن جميع العلاقات الاجتماعية يمكن ان ترد الى التعاقد، لاسيما وان التعاقد يفترض شيئًا آخر غيره، فإنّ هنالك مع ذلك روابط خاصة يرجع أصلها إلى إرادة الأفراد. ان هناك «اتفاقًا» من نوع ما يعبّر عن نفسه في كلّ تعاقد ويمثل في الأنواع العليا عاملاً هامًا من عوامل «الاتفاق» العام. فمن الضروري اذن، في هذه المجتمعات نفسها، ان يوضع التضامن التعاقدي في مأمن من كلّ ما يمكن أن يعكّره، على قدر الإمكان. ذلك انه اذا كان يمكن في المجتمعات التي ليست على هذا القدر من التقدّم، ان يتقلقل هذا التضامن دون ان يكون لتقلقله كبير ضرر، وذلك

للأسباب التي ذكرناها. فإنه حيث يكون صورة من الصور البارزة للتضامن الاجتماعي لا يمكن ان يهدّد إلا وتهدّد معه وحدة الجسم الاجتماعي. فالنزاعات التي تنشأ عن التعاقدات تزداد خطورتها اذن على قدر ما تزداد خطورة التعاقد نفسه في الحياة العامة. لذلك فبينما نرى هنالك مجتمعات بدائية تمتنع حتى عن التدخّل من أجل حلّ هذه النزاعات[٢] نرى ان الحقوق التعاقدية لدى الشعوب المتمدنة ما تنفكّ تزداد ضخامة. وهذه الحقوق التعاقدية ليس لها من غرض إلا أن تكفل التعاون المطرد بين الوظائف التي يصبح بينها علاقات على هذا النحو.

ولكن من أجل الوصول الى هذه النتيجة ليس يكفي ان تحرص السلطة العامة على تنفيذ التعهدات المتعاقد عليها، وانما يجب كذلك ان تكون هذه التعهدات تلقائية على الأقل في غالب الأحوال. اما اذا لم تنفذ العقود إلا بالقوّة او بالخوف من القوة، فإن التضامن التعاقدي يكون عندئذٍ متزعزعًا كلّ التزعزع. ربّ قائل يقول: ولكن من أجل ان نأمن هذا الخطر يكفي أن يتمّ قبول العقود بحريّة. وهذا صحيح. لكن المسألة لا تكون قد حُلّت. اذ ما هو القبول الحرّ؟ ان الموافقة الشفهية او الكتابية ليست دليلاً كافيًا على القبول الحرّ. فمن الممكن ان لا يوافق المرء إلاّ مكرهًا. ولا بدّ اذن من زوال كلّ أكراه. ولكن أين يبدأ الإكراه؟ ان الإكراه لا يكون فقط باستعمال العنف استعمالاً مباشرًا. ذلك لأن العنف غير المباشر يزيل الحرية كالعنف المباشر سواء بسواء. اذا كان التعهد الذي انتزعته من أحد الناس بتهديده بالموت يُلغى أخلاقيًا وقانونيًا، فكيف يكون سليمًا إذا كنت من أجل الحصول عليه قد استغللت ظرفًا لست أنا سببه – هذا صحيح – ولكنه سبب يجعل الآخر مضطرًا لأن يخضع لي أو أن يموت.

إن لكلّ شيء من الأشياء، في مجتمع ما، قيمة معينة في كل لحظة من اللحظات، يمكن ان نسميها قيمته الاجتماعية، وهي تمثّل مقدار العمل المفيد الذي يشتمل عليه. ويجب ان نفهم من هذا لا العمل الكلي الذي استلزمه، بل

٢. راجع ڤ. سترابون، ص ٧٠٢، وكذلك نرى في الأسفار الخمسة انه لا يوجد تقنين للتعاقد.

ذلك الجزء من الطاقة التي يمكن ان تولد نتائج اجتماعية مفيدة ، أي التي تلبي حاجات سوية . ورغم ان مثل هذا المقدار لا يمكن ان يحسب رياضيًا ، فهو واقعي حتى ليمكن ان نلاحظ بسهولة الشروط الرئيسية التي يتغيّر تبعًا لها . من ذلك قبل كلّ شيء مجموع الجهود الضرورية لإنتاج الشيء ، وقوة الحاجات التي يرضيها ، ومدى الرضى الذي يحققه لهذه الحاجات . والقيمة الوسطية انما تتأرجح فعلاً حول هذه النقطة . وهي لا تبتعد عن هذه النقطة إلا بتأثير عوامل غير سوية ، والوجدان المشترك يشعر بذلك الابتعاد ، في هذه الحالة ، على وجه الإجمال ، شعورًا قويًا بعض القوة ، ويرى ان كلّ تبادُل لا يتناسب سعره مع الجهد المبذول والخدمات المؤداة هو تبادُل غير عادل .

وعلى أساس هذا التعريف نقول ان العقد لا يقبل قبولاً كاملاً إلا اذا كانت الخدمات المتبادلة متساوية القيمة الاجتماعية ، إذ في هذه الشروط يأخذ كلّ فرد الشيء الذي يرغب فيه ، ويعطي الشيء الذي يتنازل عنه في مقابل الأول ، على أساس قيمة كلّ من الشيئين . وهذا التوازن في الإرادات الذي يلحظه التعاقد ويكرّسه يتمّ اذن ويبقى من تلقاء نفسه ، لأنه ليس إلا نتيجة لتوازن الأشياء ذاتها ، وليس إلا صورة أخرى لهذا التوازن . صحيح اننا نرغب أحيانًا في ان نأخذ ، لقاء الانتاج الذي تنازلنا عنه ، أكثر من قيمته . فمطامعنا في بعض الأحيان ليست لها حدود ، وهي لا تعتدل إلا لأن بعضها يكبح البعض الآخر . إلا أن هذا الإكراه الذي يمنعنا من ان نرضي رغباتنا بغير اعتدال حتى ولو كانت طائشة ، غيرُ الإكراه الذي يحرمنا من وسائل الحصول على ما يستحقّه عملنا من مكافأة عادلة . ان الإكراه الأوّل لا وجود له بالنسبة الى الانسان السليم ، والثاني وحده يستحقّ ان يسمّى إكراهًا . وهو وحده يفسد القبول . وواضح انه لا وجود له في الحالة التي ذكرناها منذ قليل . في حين ان القيم المتبادلة اذا لم تكن متعادلة فإنها لا تتوازن إلا لأن قوة خارجية تكون قد رميت في الميزان ، فأضرّت بإحدى الجهتين . فالإرادات لم تستطع اذن أن تتّفق إلا لأنّ إحداها تعرَّضت لضغط مباشر او غير مباشر ، وهذا الضغط يشكل عنفًا . ونقول بإيجاز : لكي تكون القوة الملزمة في

العقد كاملة . لا يكفي ان تكون موضوع موافقة معبر عنها ، وانما ينبغي أيضًا ان تكون عادلة ، وهي لا تكون عادلة بمجرد ان تتمّ الموافقة عليها باللفظ . ان حالة الشخص لا يمكن ان تولد وحدها قوة الربط التي تلازم الاتفاقات ، ولكي تتمتّع الموافقة بهذه المزيّة يجب على الأقل ان تستند هي نفسها إلى أساس موضوعي .

والشرط الضروريّ الكافي من أجل ان تكون هذه المساواة قاعدة العقود يجب ان يوضع المتعاقدون في ظروف خارجية متساوية ، اذ لما كان تقدير الأشياء لا يمكن ان يحدّد تحديدًا قبليًا ، وانما هو يستخلص من المبادلات نفسها ، فيجب ان لا يكون للأفراد الذين يجري التبادل بينهم من قوة غير القوة التي يستمدونها من جدارتهم الاجتماعية ، في جعل غيرهم يقدّر ما يستحقه عملهم . فعلى هذا النحو انما تصبح قيم الأشياء على تناسُب تام مع الخدمات التي تؤديها ومع الجهد الذي ينفق فيها . لأن كل عامل آخر من العوامل التي يمكن أن يجعلها تتبدّل ، قد استُبعد فرضًا . صحيح ان تفاوت الناس في الجدارة يظل يجعل ظروفهم في المجتمع متفاوتة . لكن هذا التفاوت ليس خارجيًا إلا في الظاهر ، لأنها ليست إلاّ تعبيرًا في الخارج ، عن تفاوت داخلي ، وليس لها اذن من تأثير في تحديد القيم إلا من حيث إنها تقيم بين هذه القيم تدرّجًا موازيًا لسلم الوظائف الاجتماعية . ولا يكون الأمر على هذا النحو حين يستمدّ بعض الأفراد مزيد قوة من مصدر آخر . لأن هذا المصدر الآخر لا بدّ ان ينقل نقطة التوازن ، وواضح ان هذا النقل لا صلة له بالقيمة الاجتماعية للأشياء . ان لكلّ تفوّق ترجعه في كيفية قيام العقود ، فإذا لم يكن هذا التفوق راجعًا الى شخصية الأفراد والى خدماتهم الاجتماعية فإنه يفسد الشروط الخلقيّة للتبادل . اذا كانت طبقة من المجتمع مضطرة ، من أجل أن تحيا ، ان تجعل غيرها يقبل خدماتها بأي ثمن ، في حين ان الطبقة الأخرى تستطيع الاستغناء عنها بفضل الموارد الأخرى التي تتمتّع بها والتي ليست مع ذلك راجعة بالضرورة الى تفوق اجتماعي ما ، فإن الثانية تفرض القانون على الأولى ظلمًا . وبتعبير آخر ، نقول انه لا يمكن ان يكون هنالك أغنياء وفقراء منذ الولادة ، إلا

ويكون هنالك عقود ظالمة. وقد كان الأمر كذلك من باب أولى حين كان الظرف الاجتماعي نفسه موروثًا وكان القانون يكرّس جميع أنواع التفاوت.

غير ان هذه المظالم لا يشعر بها الناس شعورًا قويًا ما ظلّت العلاقات التعاقدية قليلة النمّو وما ظل الوجدان الجمعي قويًا. فبسبب ندرة العقود تكون الفرص المتاحة لحدوث هذه المظالم أقل، كما ان العقائد المشتركة تعدل آثارها بوجه خاص. فالمجتمع لا يتألم من هذه المظالم لأنه ليس معرّضًا للخطر بسبب ذلك. ولكن كلما ازداد تقسيم العمل وضعف الايمان الاجتماعي، ازداد التبرُّم منها، لأن الظروف التي تولدها تزداد تكرّرًا، ولأن العواطف التي توقظها لا تخفّفها العواطف المضادة تخفيفًا كبيرًا كما في السابق. فذلك ما يشهد به تاريخ الحقوق التعاقدية التي تجنح مزيدًا من الجنوح يومًا بعد يوم الى إبطال كلّ قيمة للاتفاقات التي يكون فيها المتعاقدون في ظروف شديدة التفاوت.

ففي الأصل كان لكلّ عقد مستوفي الشروط الشكلية قوة إلزامية مهما تكن الطريقة التي تمّ بها. حتى ان الموافقة نفسها لم تكن العامل الاول فيه. فاتفاق الإرادات لم يكن كافيًا لربطها، كما ان الروابط المتكوّنة لم تكن تنشأ عن هذا الاتفاق مباشرة. ولكي يوجد التعاقد كان يجب ويكفي القيام ببعض الطقوس والتفوّه ببعض الكلمات، وكانت طبيعة التعهدات لا تحدّدها نيات الأطراف المتعاقدة بل تحدّدها الصيغ المستعملة[3]. ولم يظهر العقد القائم على الاتفاق إلاّ في زمن متأخّر بعض التأخُّر[4]. وكان ظهوره أوّل تقدُّم في طريق العدل، غير ان الموافقة التي كانت تكفي لجعل المواثيق ذات قيمة، قد ظلّت خلال مدة طويلة قابلةً لأن تكون ناقصة جدًا، أي منتزعة انتزاعًا إما بالقوة أو بالخديعة. ولم

---

٣. راجع في القانون الروماني التعاقد *verbis, litteris et re* . أنظر كتاب ايسمن، «دراسات عن العقود في القانون الفرنسي القديم جدًا»، باريس، ١٨٨٣.

٤. ينظر اوليبان الى التعاقدات الاتفاقية على انها *Juris gentium* (L. V, 7 pr., et § 1, *De Pact.*, II, 14) ونحن نعلم ان *Jus gentium* لاحق حتمًا على القانون المدني. راجع كتاب ف. ڤويجت *Jus gentium*.

يعمد المشترع الروماني الى منح ضحايا الخديعة أو العنف ما يسمّى *action de dolo* وما يسمّى *quod metus causa* إلا في وقت متأخّر؛ أضف إلى ذلك أن العنف كان لا يعترف بوجوده شرعًا إلاّ في حالة التهديد بالموت او بالتعذيب الجسدي[٥]، ولا كذلك قوانيننا الحالية فهْي أكثر تشددًا في هذه الناحية. وفي الوقت نفسه نلاحظ أن حدوث الضرر المحقق هو من الأسباب التي يمكن ان تبطل العقود في بعض الحالات[٦]. أليس هذا هو السبب ايضًا في ان جميع الشعوب المتمدنة ترفض الاعتراف بعقد الربا الفاحش؟ ذلك ان عقد الربا الفاحش يفترض ان أحد الطرفين المتعاقدين كان تحت رحمة الطرف الآخر تمامًا. ونحن نرى أخيرًا ان الأخلاق العامة تستنكر بمزيد من القسوة أيضًا كلّ نوع من تعاقد الغبن الذي يكون فيه أحد الطرفين مستغَلاً من الطرف الآخر[٧]، لأنه أضعف منه، فهو لا ينال المكافأة العادلة على عمله. إن الوجدان العام ما ينفك يطالب بمزيد من الإلحاح أن تكون الخدمات المتبادلة متكافئة تكافؤًا دقيقًا، وهو لا يعترف للاتفاقات التي لا يتوافر فيها هذا الشرط، الأساسي لكلّ عدالة، بأنها ملزمة إلزامًا قويًا، كما انه أكثر تسامحًا من القانون في حقّ أولئك الذين يخالفونها.

والفضل انما يرجع لعلماء الاقتصاد وفي أنهم كانوا أول من أشار الى ما تتّصف به الحياة الاجتماعية من عفوية، وأنهم أظهروا ان الإكراه لا يمكن إلا أن يحرّفها عن اتجاهها الطبيعي، وانها في الحالة السوية لا تنشأ عن ترتيبات خارجية مفروضة وانما تنشأ عن تكوّن داخلي حرّ. والاقتصاديون من هذه الناحية قد أسدوا الى علم الأخلاق خدمة كبيرة. ولكنهم أخطأوا في فهم طبيعة هذه الحرية. انهم إذ رأوا

---

٥. ان ما يسمى action *quod metus quoda*، وهو سابق قليلاً على ما يسمى action *de dolo*، كان لاحقًا على دكتاتورية سيلا. ويحدد الباحثون تاريخه في عام ٦٧٤.

٦. راجع (V. L. 3, § 1; L. 7, § 1).

٧. قرر ديوكليسيان ان العقد يمكن فسخه إذا كان الثمن أقلّ من نصف القيمة الحقيقية. وقانونيًا لا يقبل الفسخ بسبب الغبن إلا في بيع العقارات.

فيها صفة مكوّنة للإنسان، واذ استنتجوها استنتاجًا منطقيًا من تصوّر الفرد في ذاته، قد ظنوها كاملةً منذ حالة الطبيعة، بغضّ النظر عن كل مجتمع. وليس لتأثير المجتمع في رأيهم اذن من شيء يضيفه اليها، وكلّ ما يستطيع تأثير المجتمع ان يفعله، وكلّ ما يجب عليه ان يفعله، هو ان ينظّم عملها الخارجي بحيث لا نرى الحريات المتنافسة يؤذي بعضها بعضًا؛ أما اذا لم يحصر نفسه حصرًا دقيقًا في هذه الحدود فإنه يجور عندئذٍ على ميدان هذه الحريات ويضيق نطاقه.

ولكن بالإضافة الى انه من الخطإ ان نظنّ ان كل تقنين هو ثمرة إكراه، يجب ان نلاحظ ان الحرية نفسها هي ثمرة تقنين. فالحرية ليست تعارض تأثير المجتمع، بل هي تنشأ عنه. ان الحرية ليست صفة ملازمة لحالة الطبيعة، بل هي على عكس ذلك فتح يحقّقه المجتمع في الطبيعة. ان الناس، في الحالة الطبيعية، متفاوتون في قوتهم الجسمية، كما ان ظروفهم الخارجية متفاوتة أيضًا، والحياة العائلية نفسها، بما تشتمل عليه من وراثة الأملاك، وبما يترتب على وراثة الأملاك من تفاوت، هي، بين جميع أشكال الحياة الاجتماعية، تلك التي تتوقف على أسباب طبيعية أكبر توقُّف، وقد سبق ان رأينا ان هذا التفاوت كله هو نفي للحرية.

ان ما يؤلف الحرية هو، في حصيلة الأمر، هو أن تخضع القوى الاجتماعية القوى الخارجية؛ ذلك ان توافر هذا الشرط هو الذي يسمح للقوى الاجتماعية بان تنمو نموًّا حرًّا. وهذا الإخضاع أقرب الى ان يكون قلبًا للنظام الطبيعي[٨]. وهو لا يمكن ان يتحقّق اذن إلاّ تدريجيًا، على قدر ارتفاع الانسان فوق الأشياء من أجل إخضاعها للقانون، ومن أجل تجريدها من طابع المرضية والعبثية واللاأخلاقية، أي على قدر صيرورته الى كائن اجتماعي. ذلك أن الإنسان لا

٨. من البديهي أننا لا نريد ان نقول ان المجتمع هو في خارج الطبيعة، اذا كان المقصود بالطبيعة جملة الحوادث الخاضعة لقانون السببيّة. وانما نحن نعني بالنظام الطبيعي النظام الذي يمكن ان يتحقّق في ما يسمّى بحالة الطبيعة، أي تحت تأثير الأسباب المادية والعضوية النفسية وحدها.

يستطيع ان يفلت من الطبيعة إلا بأن يخلق لنفسه عالمًا آخر يستطيع منه ان يسيطر عليها. وهذا العالم هو المجتمع[٩].

فيمكن ان نقول اذن ان المهمة التي تقوم بها المجتمعات هي عمل يحقّق العدالة. اما ان المجتمعات تشعر بضرورة السير في هذا الاتجاه، فذلك ما سبق ان بيّناه، وهو ما تبرهن لنا عليه التجربة اليومية. فكما ان المثل الأعلى للمجتمعات الدنيا كان هو ان تخلق او ان تثبت حياة مشتركة قوية الى أبعد حدّ ممكن، حياة مشتركة يذوب فيها الفرد، فإن المثل الأعلى الذي يهدف إليه مجتمعنا هو ان يحقق، باستمرار، مزيدًا من العدالة في علاقاتنا الاجتماعية، بغية ان يكفل التفتّح الحرّ لجميع القوى التي تنفع المجتمع. ومع ذلك حين نتذكر ان البشر قد ظلّوا خلال قرون يكتفون بعدالة أبعد عن الكمال كثيرًا، فإننا نميل الى التساؤل عن هذه التطلعات قائلين: أليس من الجائز أن تكون معبّرة عن انحراف عن الحالة السوية لا عن استباق للحالة السوية المقبلة؟ وهل السبيل الى البرء من الداء الذي تكشف عن وجوده هو إرضاؤها أم هو محاربتها؟ ان الآراء التي قرّرناها في الكتب السابقة قد أتاحت لنا ان نجيب إجابة دقيقة عن هذه الأسئلة التي تعنينا الآن. إنه ليس هنالك حاجات تقوم على أسس سليمة أكثر من هذه الميول، لأنها نتيجة ضرورية للتبدّلات التي طرأت على بنية المجتمعات. فلأنّ النموذج المقطعي يمّحى، ولأنّ النموذج المنظم ينمو، لأنّ التضامن العضوي يحل شيئًا فشيئًا محلّ التضامن الناشئ عن المشابهات، أصبح من الضروري ان تتعادل الظروف الخارجية. ان انسجام الوظائف لا يكون بغير هذا الثمن، وتبعًا لذلك فالوجود لا يكون بغير هذا الثمن. وكما ان الشعوب القديمة كانت تحتاج، قبل كلّ شيء، الى إيمان مشترك من أجل ان تحيا، فإننا نحن نحتاج الى العدالة، ويمكن ان نكون على يقين من ان هذه الحاجة ستشتدّ لحاجةً اذا ظلّت الشروط التي تحكم التطوّر الاجتماعي على حالها، وذلك ما يحملنا كلّ شيء على التنبؤ به.

---

٩. راجع الكتاب الثاني الفصل الخامس. نرى هنا مرة أخرى ان التعاقد الحرّ لا يكتفي بذاته، إذ إنه لا يكون ممكنًا إلاّ بفضل تنظيم اجتماعي معقد جدًا.



الفصل الثالث

شكل آخر غير سوي

بقي علينا ان نصف شكلاً أخيرًا من الأشكال غير السويَّة.

يتّفق في أحيان كثيرة ان تتوزّع الوظائف في مشروع تجاري او صناعي او غيره، توزّعًا يجعل هذه الوظائف لا تقدّم لنشاط الأفراد مادةً كافية. ومن البديهي ان ذلك يبدّد القوى تبديدًا يؤسف له. لكنني لا أُعنى الآن بهذا الجانب الاقتصادي من الظاهرة. فالذي يجب ان يعنينا، هو أمر آخر يصاحب دائمًا هذا التبديد، أعني شيئًا من عدم الاتّساق بين هذه الوظائف. فنحن نعلم ان الادارة التي لا يكون فيها للمستخدم عمل كاف يشغله، تكون الحركات فيها غير منسقة، والأعمال غير متجمعة، أي ان التضامن فيها يضعف، ويظهر فيها عدم الانسجام والفوضى. لقد كانت الوظائف في بلاط «الامبراطورية الواطئة» متخصّصة الى أبعد حدود التخصُّص، ومع هذا نشأت عن ذلك فوضى كبيرة. وهكذا نرى ان هناك حالات تؤدي فيها شدة تقسيم العمل الى تكامل ناقص جدًا. فما علّة ذلك؟ قد نميل الى الإجابة عن هذا السؤال بقولنا ان الشيء المفتقد في هذه الحالة انما هو التنظيم، إنما هو التوجيه. لكن هذا التعليل غير مرض. ذلك لأنّ هذه الحالة المرضية تكون في كثير من الأحيان ثمرة السلطة الموجهة نفسها. فلكي يزول هذا العيب لا يكفي اذن ان يكون ثمة عمل تنظيمي، وإنما ينبغي ان يتمّ هذا العمل التنظيمي على نحو معين. ونحن نعلم كيف يتمّ هذا العمل التنظيمي. ان أول أمر يوليه الرئيس الذكي الخبير عنايته هو أنه يلغي الوظائف التي لا نفع فيها،

ويوزّع العمل توزيعًا يجعل كلّ فرد من الأفراد مشغولاً الى درجة كافية ، فيزيد النشاط الوظيفي الذي يقوم به كلّ واحد من العاملين. فإذا بالنظام يعود من تلقاء نفسه ، واذا بالعمل يُدار إدارة فيها توفير أكبر . فكيف يتمّ ذلك؟ هذا ما ندركه إدراكًا واضحًا في أول الأمر . ذلك انه حين يكون لكلّ موظف من الموظفين عمل محدّد تمامًا ، وحين يقوم الموظف بهذا العمل قيامًا دقيقًا ، فلا بدّ ان يحتاج الى الموظفين الآخرين ، ولا بدّ ان يشعر بتضامنه معهم ، فما يهمّنا ان يكون هذا العمل كبيرًا أو صغيرًا ما دام خاصًا ، وما يهمّنا أن يشغل وقته وقواه أو أن لا يشغلها؟

الحقّ ان لهذا أهميّة كبيرة . ذلك ان التضامن يتوقّف بوجه عام توقفًا كبيرًا على النشاط الوظيفي للأجزاء المتخصصة . وهذان الطرفان يتغيّر أحدهما بتغيُّر الآخر فحيث تكون الوظائف كسولة يكون انسجام بعضها مع بعض ضعيفًا ، ويكون شعورها بارتباط بعضها ببعض ناقصًا ، مهما تكن متخصصة . وهذه أمثلة توضح لنا هذه الظاهرة توضيحًا كبيرًا : «إن الاختناق لدى الانسان يقاوم جريان الدم خلال الأوعية الشعرية وهذه المقاومة يتبعها احتقان القلب وتوقُّفه . فما هي إلاَّ ثوانٍ معدودة حتى يحدث في الجسم كلّه اضطراب كبير ، وبعد دقيقة أو دقيقتين تتوقّف الوظائف عن عملها»[1] . فالحياة كلّها تتوقّف اذن توقّفًا قويًا على التنفس . ولكنّ التنفس يمكن ان يتوقّف مدة طويلة لدى ضفدعة ، دون أن يؤدي هذا الأمر الى أي اضطراب ، سواء كانت تهوية الدم التي تتمّ خلال الجلد تكفيها ، أم كانت محرومة كلّ الحرمان من هواء التنفس وكانت تكتفي بالأكسجين المختزن في أنسجتها . فهناك اذن قدر كافٍ من الاستقلال ومن نقص التضامن بين وظيفة التنفّس لدى الضفدعة ووظائف جسمها الأخرى ، ما دامت هذه الوظائف الأخرى تبقى بعد زوال وظيفة التنفس . وترجع هذه النتيجة الى أن أنسجة الضفدع ، لكون نشاطها الوظيفي أقلّ من النشاط الوظيفي لأنسجة الانسان ،

١. سبنسر ، مبادئ البيولوجيا ، ج ٢ ، ص ١٣١ .

أضعف حاجة من أنسجة الانسان الى تجديد أكسجينها والتخلص من الحامض الفحمي الناشئ عن احتراقها . وكذلك نرى ان الحيوان اللبون في حاجة الى تناول الطعام باطّراد وان إيقاع تنفسه في الحالة السوية يبقى واحدًا لا يتغيّر ، وان فترات راحته لا تكون طويلة جدًا ، ومعنى هذا ان وظائف التنفّس ووظائف التغذّي . ووظائف الحركة هي دائمًا ضرورية بعضها لبعض وضرورية للجسم كله . وتبلغ هذه الضرورة من القوة انه ما من وظيفة من هذه الوظائف يمكن ان تتوقّف مدة طويلة دون أن يؤدّي ذلك الى خطر تتعرّض له الوظائف الأخرى وتتعرّض له الحياة بأسرها . اما الأفعى ، فإنها ، بعكس ذلك ، لا تتناول طعامها إلا في فواصل طويلة ، كما ان فترات نشاطها وتخدّرها متباعدة كثيرًا ، وتنفّسها الذي يظهر ظهورًا قويًا في بعض اللحظات يكاد يكون في لحظات أخرى متوقفًا . ومعنى هذا ان وظائفها ليست مترابطة ترابطًا قويًا ، وإنما يمكن ان ينعزل بعضها عن بعض دون ان يترتّب على ذلك خطر . وسبب ذلك هو ان نشاطها الوظيفي أقلّ من النشاط الوظيفي لدى اللبونات . ان ما تنفقه الأنسجة لديها أقلّ مما تنفقه الأنسجة لدى اللبونات ، ولهذا فهي أقلّ حاجة الى الأكسجين ، والتلف الذي يصيبها أقلّه فهي لهذا أقلّ حاجة الى الترميمات ، وكذلك الى الحركات اللازمة لمطاردة فريسة او للاستيلاء عليها . وقد أشار سبنسر الى اننا نجد في الطبيعة اللاعضوية أمثلة على هذه الظاهرة . قال : « انظروا الى آلة شديدة التعقيد ليست أجزاؤها محكمة إحكامًا جيدًا أو ان إحكام أجزائها قد ضعف بسبب البلى . انظروا الى هذه الآلة حين توشك ان تتوقف . سوف ترون عددًا من اضطرابات الحركة قرب لحظة وصول الآلة الى السكون . ان أجزاء من الآلة تتوقف قبل الأجزاء الأخرى ، ثم تستأنف التحرك بتأثير استمرار حركة الأجزاء الأخرى ، وعندئذٍ تصبح بدورها أسبابًا في عودة الحركة الى الأجزاء الأخرى التي توقّفت عن الحركة . ومعنى هذا ، بتعبير آخر ، أنه حين تكون التبدّلات الإيقاعية في الآلة سريعة فإن الأفعال وردود الأفعال التي تتبادلها هذه التبدّلات تكون مطّردة ، وتكون

الحركات كلها متكاملة : ولكن كلّما قلت السرعة حدثت اختلالات وانحلّ التكامل بين الحركات[٢].

والأمر الذي يجعل كلّ زيادة في النشاط الوظيفي تؤدي الى زيادة في التضامن هو ان الوظائف في جسم من الأجسام لا يمكن ان تصبح أنشط إلا بشرط ان تصبح أكثر استمرارًا. انظروا الى واحدة منها على حدة. إنها لكونها لا تستطيع شيئًا إلا بمعاونة الوظائف الأخرى ، لا يمكن ان يزداد انتاجها إلا إذا ازداد إنتاج الوظائف الأخرى ولكن إنتاج هذه الوظائف الأخرى لا يمكن أن يزداد هو أيضًا إلا إذا ازداد إنتاج الوظيفة الأولى مرة أخرى بردة فعل جديد. ان كلّ زيادة في نشاط وظيفة من الوظائف ، لكونه يقتضي زيادة مقابلة في الوظائف المتضامنة منها يقتضي زيادة جديدة في الأولى ، وهذا لا يكون ممكنًا إلا إذا أصبحت هذه مستمرة. وردّات الفعل هذه لا تحدث طبعًا الى غير نهاية ، وانما تأتي لحظة يقوم فيها التوازن من جديد. فإذا ازداد عمل العضلات والأعصاب ، كان لا بدّ لها من غذاء أغنى تمدّها به المعدة بشرط ان تنشط نشاطًا أكبر. ولكن من أجل ذلك لا بدّ للمعدة من ان تتلقّى مزيدًا من المواد الغذائية لتهيّئها ، وهذه المواد الغذائية لا يمكن الحصول عليها إلا بإنفاق جديد من الطاقة العصبية او العضلية. وان زيادة الإنتاج الصناعي يتطلّب تعبئة مزيد من رأس المال في صورة آلات. ولكن رأس المال هذا يتطلّب بدوره ، من أجل أن يبقى وأن يعوّض خساراته ، أي من أجل ان يدفع قيمة فائدته ، يتطلّب زيادة في الإنتاج الصناعي. وحين تكون الحركة التي تحرّك جميع أجزاء آلة من الآلات سريعة جدًا ، فإنها تكون متصلة غير منقطعة ، لأنها تنتقل من بعض الأجزاء الى الأجزاء الأخرى في غير تراخٍ ، فكأن هذه الأجزاء يجرّ بعضها بعضًا ان صحّ التعبير. فإذا ازداد ، بالإضافة الى ذلك ، نشاط الوظائف كلّها في آنٍ واحد ، لا نشاط وظيفة بمفردها فحسب ، فإن استمرار كلّ واحدة منها يزداد أيضًا.

---

٢. سبنسر ، مبادئ البيولوجيا ، ج ٢ ، ص ١٣١.

ونبعًا لذلك تصبح هذه الوظائف أكثر تضامنًا. ذلك انها اذ تصبح أكثر استمرارًا، يصبح ترابطها أكثر اتصالاً، وتصبح حاجة بعضها الى بعض أكثر استمرارًا. وهي عندئذ تشعر شعورًا أقوى بتبعيّة بعضها لبعض. ان الملتزم، في ظلّ عهد الصناعة الكبرى أكثر ارتباطًا بالعمال، شريطة ان يعرف هؤلاء العمال كيف يعملون في انسجام، ذلك ان الإضرابات، اذ توقّف الإنتاج، تمنع رأس المال من البقاء. ولكن العامل تقلّ قدرته هو أيضًا على البطالة، لأن حاجاته تزداد مع عمله. وبالعكس، عندما يتضاءل النشاط. فإن الحاجات تصبح أكثر تقطّعًا، وكذلك العلاقات التي تربط بين الوظائف، فهي لا تشعر إلا من حين الى حين بتضامنها الذي يصبح بسبب ذلك أضعف.

وعلى هذا فحين يكون العمل الذي تؤمّنه للعامل غير كبير، او غير كافٍ، فمن الطبيعي ان ينقص التضامن بل ومن الطبيعي ان يزول كلّه او بعضه. وهذا ما يحدث في المشاريع التي توزّع فيها الأعمال توزيعًا يجعل نشاط كلّ واحد من العاملين دون الحدّ الذي يجب ان يبلغه في الحالة السوية. فالوظائف المختلفة تصبح عندئذ أكثر تقطعًا من ان تستطيع التكامل الدقيق والسير المنسجم دائمًا. وهذا هو سبب ما نراه فيها من فقدان الاتساق.

ولكن لا بدّ من ظروف استثنائية حتى يتمّ تقسيم العمل على هذا النحو. ففي الحالة الطبيعية لا ينمو تقسيم العمل إلا ويزداد النشاط الوظيفي في الوقت نفسه وبالنسبة ذاتها. ذلك ان الأسباب التي تجبرنا على مزيد من التخصّص تجبرنا هي نفسها على مزيد من العمل. فحين يزداد عدد المتنافسين في مجموع المجتمع، يزداد كذلك في كل مهنة خاصة، ويصبح الصراع فيها أشدّ، وتصبح متابعة الصراع تبعًا لذلك في حاجة الى مزيد من الجهد. أضف الى ذلك أن تقسيم العمل يجنح بذاته الى جعل الوظائف أكثر نشاطًا واستمرارًا. وقد ذكر الاقتصاديون منذ مدة طويلة أسباب هذه الظاهرة، وإليك أهمها:

١ — حين لا تكون الأعمال مقسمة، فلا بدّ من الانزعاج بغير انقطاع، والانتقال من عمل الى آخر. وتقسيم العمل يوفّر هذا الوقت الضائع كله، فهو

على حدّ تعبير كارل ماركس يسد ثغرات النهار ؛ ٢ – ان النشاط الوظيفي يزداد بازدياد المهارة وبازدياد موهبة العامل التي ينمّيها تقسيم العمل ، فيقلّ الزمن الذي يضيع في التردّد والتلمّس .

وقد أبرز العالم الاجتماعي الاميركي كاري (Carey) هذه الصفة من صفات تقسيم العمل . قال : «لا يمكن ان يكون هنالك اتصال في الحركات التي يقوم بها المنعزل . فهو لكونه رهنًا بقدرته على الاستملاك من أجل تأمين قوته ، ولكونه مضطرًا الى اجتياز مسافات واسعة من الأرض ، معرَّض في كثير من الأحيان للموت من فقدان الطعام . وحتى حين يظفر بالحصول على الطعام ، فإنه مضطر الى وقف مساعيه والتفكير في تبديل محلاّت إقامته لنقل قوته ومسكنه الحقير ونفسه . فإذا وصل الى هذا كان مضطرًا الى ان يصبح طباخًا وخياطًا وغير ذلك مرة بعد مرة . ولحرمانه من معونة الضوء الاصطناعي تنقضي لياليه كلها من غير عمل البتة ، كما ان قدرته على ان يستغلّ نهاره استغلالاً مثمرًا متوقفة توقفًا كاملاً على مصادفات المناخ . حتى اذا اكتشف أخيرًا ان له جارًا[3] قامت بينه وبين هذا الجار مبادلات . ولكن لما كانا كلاهما يحتلاّن أجزاء مختلفة من الجزيرة ، فإنهما يجدان نفسيهما مضطرين الى ان يقترب أحدهما من الآخر ، تمامًا كالحجارة التي يدقّان بواسطتها قمحهما .... يضاف الى ذلك انهما حين يلتقيان تظهر لهما صعوبات في تحديد شروط التجارة بسبب عدم الانتظام في الحصول على مختلف الغلال التي يريدان التنازل عنها . فصياد البحر مثلاً قد أتيح له الظرف المناسب فاصطاد مقدارًا كبيرًا من السمك ، ولكن المصادفة أتاحت لصياد البرّ ان يحصل على سمك فهو في هذه اللحظة غير محتاج إلا الى فاكهة ، وصياد البحر ليس عنده فاكهة . ولما كان الاختلاف ، كما سبق ان عرفنا ذلك ، ضروريًا للاشتراك ، فإن عدم توافر هذا الشرط يحول هنا دون الاشتراك حيلولة يصعب تذليلها .

٣. واضح ان هذا الكلام ليس إلا طريقة في عرض الأمور. والأمور لم تتحقّق تاريخيًا على هذا النحو. فالانسان لم يكتشف في ذات يوم ان له جارًا.

« غير ان الثروة والسكان يزدادان بمضي الزمن ، ومع هذه الزيادة تظهر زيادة في حركة المجتمع . فعندئذ نرى الزوج يبادل على خدمات تقدّمها امرأته ، ونرى الآباء يبادلون على خدمات يقدّمها أولادهم ، ونرى الأولاد يتبادلون خدمات في ما بينهم . هذا يقدّم سمكًا ، وذاك يقدّم لحمًا ، والثالث يقدم قمحًا ، والرابع يصنع الصوف نسيجًا . ونحن في كلّ خطوة نلاحظ ازديادًا في قوة الانسان »[٤] .

ومن جهة أخرى نستطيع ان نرى في الواقع ان العمل يزداد استمرارًا كلما ازداد تقسّمًا . ان الحيوانات والمتوحشين يعملون على نحو غير منتظم ، فهم يعملون حين تدفعهم الضرورة الى إرضاء حاجة من الحاجات المباشرة . وفي المجتمعات التي لا تعمل إلا في الزراعة والرعي نرى العمل يتوقف كلّه تقريبًا في فصل الأمطار . وفي روما كانت طائفة كبيرة من الأعياد ومن أيام الشؤم تقطع مجرى العمل[٥] . وفي القرون الوسطى كانت أيام البطالة كثيرة أيضًا[٦] . ولكن كلما تقدّم المجتمع أصبح العمل شاغلاً مستمرًا ، وعادة ، بل أصبح حاجة ايضًا متى قويت العادة قوة كافية . غير ان هذه العادة ما كان لها ان تنشأ ، وما كان للحاجة المقابلة لها ان تخلق لو ان العمل ظلّ متقطعًا غير مطرد كما كان في الماضي .

وهكذا نرانا مسوقين الى الاعتراف بسبب آخر يجعل تقسيم العمل ينبوع اتساق اجتماعي . ان تقسيم العمل يجعل الأفراد متضامنين ، لا لأنه يحدّ نشاط كلّ منهم ، بل لأنه يزيد هذا النشاط . انه يزيد وحدة الجسم الحي ، بمجرد انه يزيد حياته . وهو في الحالة السوية على الأقل ، لا يولّد إحدى هاتين النتيجتين دون أن يولّد النتيجة الأخرى .

---

٤. العلم الاجتماعي ، الترجمة الفرنسية ، ج ١ ، ص ٢٢٩ – ٢٣١ .

٥. راجع ماركارت في كتابه *Röm Stattsverwaltung* ، ج ٣ ، ص ٥٤٥ وما يليها .

٦. راجع لوفاسور في كتابه : الطبقات العمالية بفرنسا حتى الثورة الفرنسية ، ج ١ ، ص ٤٧٤ و ٤٧٥ .

خاتمة

نستطيع الآن حلّ المشكلة العملية التي طرحناها على أنفسنا في مطلع هذا الكتاب.

اذا كانت هنالك قاعدة للسلوك لا شكّ في صفتها الأخلاقية، فهي القاعدة التي تأمرنا بأن نحقّق في ذاتنا السمات الأساسية للنموذج الجمعي. وعند الشعوب الدنيا إنما تبلغ هذه القاعدة أوج صرامتها. فأول واجب هنالك هو ان يشبه الفرد جميع الناس، ان لا يكون له اي شيء شخصي، لا في العقائد ولا في الطقوس. وفي المجتمعات التي نالت حظًا أكبر من التقدّم يقلّ عدد أوجه الشبه المطلوبة، ولكن تبقى مع ذلك أوجه شبه يجعلنا فقدها في حالة إثم خلقيّ. ولا شكّ في ان الجريمة أقلّ انقسامًا الى أنواع مختلفة، ولكن اذا كان المجرم في أيامنا هذه، كما في الماضي، موضوع استنكارنا، فلأنه ليس شبيهًا بنا. وكذلك نلاحظ، بدرجة أدنى، ان الأفعال التي توصف بأنها منافية للأخلاق فحسب وتُمنع من حيث كذلك، إنما هي الأفعال التي تشتمل على اختلافات عن الآخرين أقلّ عمقًا وان تكن ما تزال خطيرة. أليست هذه هي، من جهة أخرى، تلك القاعدة التي تعبّر عنها الأخلاق العامة، ولو بلغة مختلفة بعض الاختلاف، حين تأمر الانسان بأن يكون انسانًا بكلّ معنى هذه الكلمة، أي بأن يملك جميع الأفكار وجميع العواطف التي تشكّل وجدانًا إنسانيًا؟ صحيح اننا اذا نظرنا الى هذه العبارة في حرفيتها، كان الانسان الذي تأمرنا هذه القاعدة بأن نكونه هو الانسان بوجه عام، لا إنسان هذا النوع الاجتماعي او ذاك. ولكن الواقع ان هذا الوجدان الانساني الذي يجب علينا ان نحققه كاملاً في أنفسنا ليس إلاّ الوجدان الجمعي

للجماعة التي نحن جزء منها . اذ هل يمكن ان يتألف هذا الوجدان إلاّ من الأفكار والمشاعر التي نرتبط بها أشدّ ارتباط ؟ وأين عسانا نبحث عن سمات نموذجنا ان لم نبحث عنها في أنفسنا وفي ما يحيط بنا ؟ لئن كنا نعتقد ان هذا المثل الأعلى الجمعي هو المثل الأعلى للإنسانية بأسرها ، فلأنه قد أصبح مجرّدًا وعامًا الى درجة كافية من أجل ان يناسب جميع الناس بلا تمييز . ولكن كل شعب ، في الواقع ، يفهم هذا النموذج الذي يوصف بأنه انساني فهمًا خاصًا يرجع الى مزاجه الخاص . ان كلّ شعب يتخيل هذا النموذج على صورته هو . وحتى المفكر الخلقي الذي يظنّ انه قادر بقوة الفكر على ان يتحرّر من تأثير الأفكار المحيطة به ، لا يستطيع الوصول الى ذلك ، لأنه متشبّع كل التشبّع بهذه الأفكار المحيطة به ، وهي بعينها الأفكار التي سيهتدي اليها بعد طول الاستدلال . لذلك كان لكلّ أمة من الأمم مدرسة خاصة في الفلسفة الخلقية متصلة بطبعها.

وقد بينّا ، من جهة أخرى ، ان وظيفة هذه القاعدة هي ان توقى من كلّ زعزعة للوجدان المشترك وللتضامن الاجتماعي تبعًا لذلك ، وانها لا تستطيع ان تنهض بهذا الدور إلاّ اذا كان لها طابع خلقي . انه لا يمكن التسامح في الإساءات التي تلحق بالعواطف الجمعية الأساسية إلا ويتحلل المجتمع . ولكن يجب ان تحارب هذه الإساءات بواسطة ذلك الردّ الذي يمتاز بقوة خاصة وهو الردّ المرتبط بالقواعد الخلقية .

والقاعدة المضادة التي تأمرنا بالتخصّص تقوم بهذه الوظيفة نفسها تمامًا . فهي ضرورية أيضًا للتلاحم الاجتماعي ، على الأقل ابتداءً من لحظة معينة من تطوّر المجتمع . صحيح ان التضامن الذي تحقّقه يختلف عن التضامن الأول . ولكن اذا كان يختلف عن الأول فهو ضروري مثله على حدّ سواء . ان المجتمعات العليا لا تستطيع ان تبقى متوازنة إلا إذا تقسّم العمل . ان تجاذب الشبيهين يغدو شيئًا بعد شيء غير كاف لإحداث هذه النتيجة . فإذا كان الطابع الخلقي الذي تتصف به أولى هاتين القاعدتين ضروريًا من أجل ان تستطيع القيام بوظيفتها ، فإن هذا الطابع الخلقي ضروري للثانية كضرورته للأولى . إنهما كلتيهما تقابلان حاجة

اجتماعية ، ولكنّهما تحققان هذه الحاجة بطريقتين مختلفتين ، لأن ظروف حياة المجتمعات مختلفة هي نفسها . وينتج عن ذلك اننا نستطيع ، من غير ان يكون ضروريًا ان نتأمّل في الأساس الأول للأخلاق ، ان نستخرج القيمة الخلقيّة للقاعدة الأولى من القيمة الخلقيّة للقاعدة الثانية . واذا وجد بينهما تعارض حقيقي من بعض النواحي ، فما ذلك لأنهما تخدمان غايات مختلفة ، بل لأنهما تؤديان الى هدف واحد ، ولكن بطرق متعارضة . ويترتّب على ذلك انه ليس من الضروري ان نختار أحديهما ونهجر الثانية ، لا ولا ان نستنكر أحديهما باسم الأخرى . وانما ينبغي ان نُحلّ كلاً منهما ، في كل لحظة من لحظات التاريخ ، المحلّ الذي يناسبها .

ولعلنا نستطيع ان نمضي في التعميم الى أبعد من هذا .

لقد أجبرتنا ضرورات موضوعنا على ان نصنّف القواعد الخلقيّة وعلى ان نستعرض أنواعها الرئيسية . وبذلك أصبحنا أقدر مما كنا في أول الأمر على ان ندرك ، او أن نخمّن في أقلّ تقدير ، لا السمة الخارجية فحسب ، بل كذلك الصفة الداخلية المشتركة بينها جميعًا ، والتي يمكن ان تفيدنا في تعريفها . لقد قسمناها الى نوعين أولهما القواعد التي جزاؤها قمعي ، سواء أكان مبعثرًا أم منظمًا ، وثانيهما القواعد التي جزاؤها تعويضي . وقد رأينا ان الأولى تعبر عن شروط ذلك التضامن الخاص الذي ينشأ عن أوجه الشبه والذي أطلقنا عليه اسم التضامن الآلي . اما الثانية فهي تعبّر عن شروط التضامن السلبي[1] والتضامن العضوي . فنستطيع اذن ان نقول بوجه عام ان ما يميّز القواعد الخلقيّة هو انها تصوغ الشروط الأساسية للتضامن الاجتماعي . فالقانون والأخلاق هما مجموعة الصلات التي تربط بعضنا ببعض وتربطنا بالمجتمع ، مجموعة الصلات التي تجعل من كتلة الأفراد جماعة موحدة متلاحمة . ونستطيع ان نصف بالأخلاقية كلّ ما هو مصدر تضامن ، كل ما يجبر الانسان على ان يحسب حساب غيره ، على ان ينظّم حركاته وفقًا لشيء آخر غير اندفاعاته الانانية ، وكلما كانت هذه الصلات أوفر وأقوى

---

١. راجع الكتاب الأول ، الفصل الثالث ، الفقرة الثانية .

كانت الأخلاقية أمتن. وهكذا نرى ان من الخطإ الفادح ان تعرف الأخلاقية بالحرية كما فُعل ذلك في أحيان كثيرة، لأن قوامها بالأحرى هو حالة من التبعيّة، فهي لا تحرّر الفرد ولا تخلّصه من البيئة التي تحيط به، وإنما وظيفتها الأساسية ان تجعله جزءًا مكملاً في كلّ، ووظيفتها الأساسية تبعًا لذلك ان تسلبه شيئًا من حرية حركاته. صحيح اننا نصادف في بعض الأحيان نفوسًا لا تخلو من نبل، ثم هي لا تطيق مع ذلك فكرة التبعيّة هذه. ولكن هذا يرجع الى ان هؤلاء الأفراد لا يدركون ينبوع تخلّقهم نفسه، لأن هذه الينابيع عميقة شديدة العمق. ان الوجدان لا يحسن الحكم على ما يتمّ في أعماق الانسان، لأنه لا ينفذ الى تلك الأعماق.

وليس المجتمع اذن، كما ظُنّ في أحيان كثيرة، ظاهرة غريبة عن الأخلاق، او ظاهرة ليس لها في الأخلاق إلاّ ترجّعات ثانوية. وانما هي، على عكس ذلك، الشرط الأساسي للأخلاق. ليس المجتمع مجرّد تجمُّع بين أفراد يحملون حين يدخلون إليه اخلاقيةً ذاتية فيهم، بل ليس الانسان كائنًا خلقيًا إلا لأنه يعيش في المجتمع، فقوام الاخلاقية ان يتضامن الفرد مع جماعة، وبمقدار هذا التضامن إنما تقاس الأخلاقية. ومتى أزلت الحياة الاجتماعية فقد أزلت الحياة الخلقيّة، اذ لا يبقى للحياة الخلقيّة موضوع تنصب عليه. ان حالة الطبيعة، التي تحدّث عنها فلاسفة القرن الثامن عشر، حالة لا شأن لها بالأخلاق ان لم تكن منافية للأخلاق. وهذا ما كان روسو يعترف به هو نفسه. على اننا حين نقول هذا لا نرجع الى الصيغة التي تجعل الأخلاق رهنًا بالفائدة الاجتماعية. صحيح ان المجتمع لا يمكن ان يبقى اذا لم تتضامن أجزاؤه. ولكن التضامن ليس إلا شرطًا واحدًا من شروط وجوده. وهناك شروط أخرى كثيرة لا تقلّ ضرورة عن هذا الشرط، وليست شروطًا خلقيّة. كما ان من الممكن ان تشتمل هذه الشبكة من الروابط التي تشكل الأخلاق على روابط ليست مفيدة في ذاتها، او على روابط ذات قوة أكبر من درجة فائدتها. وعلى ذلك فليست فكرة الفائدة عنصرًا أساسيًا في التعريف الذي سقناه.

أما ما يسمّى بالأخلاق الفردية، فإذا كان المقصود به مجموعة من الواجبات

يكون الفرد فاعلها وتكون مفعولة من أجله ، اي مجموعة من الواجبات لا تربطه إلاّ بنفسه ، وتبقى بالتالي قائمة حتى حين يكون وحيدًا ، فإنها تكون عندئذٍ تصوّرًا مجرّدًا لا يقابل شيئًا في الواقع . ان الأخلاق ، في جميع درجاتها ، لم تصادف أبدًا إلاّ في المجتمع ، ولم تكن تقاس يومًا إلا بمقياس ظروف اجتماعية . انه لخروج عن الوقائع ودخول في ميدان الفرضيات التي لا داعي اليها والتخيلات التي لا يمكن التحقق منها ، ان نتساءل عما عسى ان تكون الأخلاق اذا لم توجد المجتمعات . ان واجبات الفرد نحو نفسه هي في الواقع واجبات نحو المجتمع ؛ إنها تقابل مشاعر جمعية لا تجوز مخالفتها سواء أكان المخالف ومن تؤذيه المخالفة شخصًا واحدًا أم كان شخصين اثنين . انظر مثلاً الى هذا الشعور القوي القائم في كل وجدان سليم في أيامنا هذه ، أعني شعور احترام الكرامة الانسانية الذي يجب علينا ان نلتزمه في سلوكنا ، سواء في علاقاتنا بأنفسنا او في صِلاتنا بالآخرين . ان هذا الشعور هو الشيء الأساسي في الأخلاق التي تسمّى بالأخلاق الفردية . وكلّ فعل منافٍ له يؤاخذ ، رغم ان فاعل الذنب ومن يرتكب الذنب في حقه شخص واحد . فهذا هو السبب في ان علينا ، على حدّ تعبير كانت ، ان نحترم الشخصية الانسانية حيث تكون ، سواء لدينا او لدى الناس . ذلك ان الشعور الذي هو موضوعه يتأذى في الحالتين كلتيهما على السواء .

وتقسيم العمل لا يتصف بالصفة التي نعرّف بها الأخلاقية فحسب ، وانما هو يميل يومًا بعد يوم الى ان يصبح الشرط الأساسي للتضامن الاجتماعي . فكلما تقدمنا في التطوّر تراخت الروابط التي تشدّ الفرد الى أسرته والى الأرض التي ولد فيها ، والى التقاليد التي خلفها له الماضي ، والى العادات المشتركة بين الجماعة . لقد أصبح الفرد أكثر تحركًا ، فهو يبدل بيئته بسهولة أكبر ، وهو يترك ذويه ويمضي يعيش في مكانٍ آخر حياة فيها مزيد من الاستقلال ، وهو يصنع لنفسه أفكاره وعواطفه أكثر مما كان يفعل في الماضي . ولا شك ان هذا لا يمحو كل وجدان مشترك ، وانه سيبقى هنالك على الأقل ذلك الاحترام للشخص ، ذلك الاحترام للكرامة الانسانية الذي تحدثنا عنه منذ قليل ، والذي غدا منذ اليوم المركز الوحيد لإجماع

كثير من العقول. ولكن ما أقلّ هذا كله، خاصة بالقياس الى ما يتحقق للحياة الاجتماعية من اتساع ما ينفك في ازدياد وما يتحقق بالتالي من مثال ذلك للوجدانات الفردية! إذ لمّا كانت هذه الوجدانات الفردية تتسع، ولمّا كان العقل يصبح أكثر غنى، ولمّا كان النشاط يصبح أشدّ تنوعًا، فلا بدّ من أجل ان تبقى الأخلاقية ثابتة، أي من أجل ان يظلّ الفرد مرتبطًا بالجماعة ارتباطًا مساويًا في قوته لارتباطه السابق بها، لا بدّ من ان تصبح الصلات التي تشدّه إليها أكبر قوة وأكثر عددًا. فإذا لم تنشأ اذن صلات أخرى غير الصلات المشتقة من أوجه الشبه، فإن زوال النموذج المقطعي سيصحبه انخفاض مطرد في الأخلاقية، فما يرتدع الانسان ارتداعًا كافيًا، ولا يشعر شعورًا كافيًا بما حوله وما فوقه من ذلك الضغط المفيد للمجتمع، ذلك الضغط الذي يعدِّل أنانيته ويجعله كائنًا خلقيًّا. ذلكم هو ما يجعل لتقسيم العمل قيمة خلقية. فبتقسيم العمل إنما يستردّ الفرد شعوره بالارتباط بالمجتمع، ومن تقسيم العمل انما تأتي القوى التي تردعه وتكبح جماحه. ونقول بكلمة موجزة: ان تقسيم العمل اذ يصبح الينبوع الأساسي للتضامن الاجتماعي يصبح في الوقت نفسه أساس النظام الخلقي.

فنستطيع اذن ان نقول: ليس من الواجب في المجتمعات العليا ان نجعل نشاطنا يمتدّ سطحًا، بل الواجب في هذه المجتمعات العليا ان نركز نشاطنا وان نخصّصه. يجب علينا ان نضيق أفقنا، ان نختار عملاً محددًا، وان ننخرط فيه انخراطًا كاملاً، لا ان نعدّ كياننا أثرًا فنيًا مكتملاً تامًا يستمدّ قيمته من ذاته لا من الخدمات التي يؤديها. وأخيرًا فإن هذا التخصّص يجب ان يقوى كلما كان المجتمع من نوع أعلى دون ان يكون من الممكن ان نعين له حدًا آخر[٢]. ولا شكّ أن علينا

---

٢. ومع ذلك ربما كان هنالك حدّ آخر، ولكن ليس علينا ان نتحدث عنه، لأنه أقرب صلة بالصحة الفردية. ونستطيع ان نقول ان تقسيم العمل لا يمكن ان يتجاوز حدًا معينًا إلا وتنتج عن هذا التجاوز اضطرابات، وذلك بسبب تكويننا العضوي النفسي. ولنلاحظ مع ذلك، دون الدخول في المسألة، ان التخصص الأقصى الذي وصلت اليه الوظائف البيولوجية لا يبدو مشجّعًا لهذه الفرضية. وبالإضافة الى ذلك ألا نلاحظ في مجال الوظائف النفسية والاجتماعية نفسها، ان تقسيم العمل قد وصل في التطوّر التاريخي الى أقصى درجة بين الرجل والمرأة؟ ألا نلاحظ ان ملكات برمتها قد فقدتها المرأة، وبالعكس؟ فلماذا نتصوّر ان

أيضًا أن نعمل على ان نحقّق في أنفسنا النموذج الجمعي بمقدار وجوده. فهناك عواطف مشتركة وآراء مشتركة لا يكون الانسان بدونها إنسانًا كما يقال. والقاعدة التي تأمرنا بالتخصّص تظلّ محدودة بالقاعدة المضادة. وليست الخلاصة التي ننتهي إليها ان من المستحسن ان نمضي بالتخصّص الى أبعد حدّ ممكن، وانما الى أبعد حدّ ضروري. اما النصيب الذي يجب أن نخصّ به كلاًّ من هاتين الضرورتين المتعارضتين، فإنه يتحدّد بالتجربة ولا يمكن ان يحسب حسابًا قبليًا. وحسبنا اننا أوضحنا ان الضرورة الثانية ليست من طبيعة أخرى غير طبيعة الأولى، وانها هي نفسها خلقية، وان هذا الواجب، عدا ذلك، يصبح يومًا بعد يوم أخطر شأنًا وأقوى لحاجة، لأن الصفات العامة التي ذكرناها منذ قليل أصبحت تقلّ قدرتها يومًا بعد يوم على جعل الفرد اجتماعيًا.

والشعور العام ليس مخطئًا اذن حين يشعر بنفور متزايد من الهواة، وحتى من أولئك الأشخاص الذين تفتنهم الثقافة العامة وحدها فيرفضون أن ينخرطوا انخراطًا كاملاً في شبكة التنظيم المهني. ذلك ان هؤلاء الناس لا يرتبطون بالمجتمع ارتباطًا كافيًا، أو لا يربطهم المجتمع ربطًا كافيًا، وإنما هم يفلتون منه؛ وهم لأنهم لا يشعرون بالمجتمع شعورًا له ما ينبغي ان يكون له من قوة واستمرار، لا يعون جميع الالتزامات التي يفرضها عليهم كونهم كائنات اجتماعية. ولأن المثل الأعلى العام الذي يتعلقون به شكلي ورجراج للأسباب التي ذكرناها، فإن هذا المثل الأعلى لا يستطيع ان يجذبهم كثيرًا الى خارج ذواتهم. ان المرء لا يرتبط كبير ارتباط حين لا يكون له هدف أكثر تحدّدًا، ولا يستطيع تبعًا لذلك أن يرتفع كثيرًا فوق مستوى أنانية مرهفة الى حدٍّ ما. ولا كذلك من وهب نفسه لعمل محدد، فإن ألوف الواجبات التي تمليها الأخلاق المهنية تهيب به في كل لحظة ان يرتد الى الشعور بالتضامن المشترك[٣].

لا تحدث هذه الظاهرة نفسها بين أفراد جنس واحد؟ صحيح انه لا بدّ من مضيّ بعض الوقت ليتلاءم الجسم مع هذه التبدلات، ولكننا لا نرى لماذا يأتي يوم يصبح فيه هذا التلاؤم مستحيلاً.

٣. من بين النتائج العملية التي يمكن استخلاصها من هذا الرأي الذي قررناه، نتيجة تهمّ علم التربية.

— ٢ —

ولكن حين يجعل تقسيم العمل من كلٍّ منا كائنًا غير كامل ، ألا يؤدي ذلك الى إنقاص الشخصية الفرديَّة؟ هذا هو المأخذ الذي أُخِذ عليه في كثير من الأحيان.

ونحن نتساءل اولاً : لماذا نعدّ نموّ الطبيعة الانسانية سطحًا أقرب الى منطقها من نموّها عمقًا؟ لماذا نعدّ النشاط الواسع ، وان يكن مبعثرًا ، أسمى من النشاط الضيق وان يكن مركزًا؟ لماذا نظن ان من الأكرم لنا ان نكون كاملين وعاديين من ان نحيا حياة أكثر تخصّصًا ولكنها أعنف ، لا سيما وأن من الممكن ان نتدارك ما نفقده على هذا النحو باشتراكنا مع آخرين يملكون ما يعوزنا ويكملوننا؟ ان الناس يفكرون على أساس المبدإ القائل بأن على الانسان ان يحقق طبيعته الانسانية ، على حدّ تعبير ارسطو. ولكن هذه الطبيعة الانسانية لا تبقى ثابتة في جميع لحظات التاريخ ، وانما هي تتغيّر بتغيّر المجتمعات. فالفعل الخاص بالإنسان هو لدى الشعوب الدنيا ان يشبه الفرد أقرانه ، وان يحقق في نفسه جميع صفات النموذج الجمعي الذي توحّد هذه الشعوب بينه وبين النموذج الانساني أكثر مما نفعل ذلك في أيامنا هذه. ولا كذلك في المجتمعات التي حققت مزيدًا من التقدم ، فطبيعة الانسان في هذه المجتمعات ان يكون عضوًا في المجتمع ، والفعل الخاص بالانسان هو تبعًا لذلك ان يقوم بوظيفته كعضو.

ونستطيع أكثر من ذلك ، ان نقول : ان خطوات التقدم التي تتمّ في طريق

ان الناس يفكرون في شؤون التربية كما لو كان الأساس الأخلاقي للانسان مؤلفًا من أمور عامة. وقد رأينا منذ قليل ان الحال ليست كذلك. فالإنسان ميسّر للقيام بوظيفة خاصة في الجسم الاجتماعي ، وتبعًا لذلك ينبغي له ان يتعلّم سلفًا قيامه بوظيفته كعضو ، والتربية ضرورية لهذا مثل ضرورتها لتعليمه دوره كإنسان على حدّ التعبير الشائع. على اننا لا نريد ان نقول ان من الواجب ان يُنشَّأ الطفل على مهنة معينة في وقت مبكر ، وانما نريد ان نقول ان علينا ان نحبب إليه الأعمال الضيقة والآفاق المحدودة. وهذا الميل مختلف جدًا عن الميل الى الأشياء العامة ، ولا يمكن ان نوقظه بالوسائل نفسها التي نوقظ بها الميل الى الأشياء العامة.

التخصّص لا تنقصْ الشخصية الفردية ، بل ان هذه الشخصية الفردية تنمو بتقسيم العمل.

فمعنى ان يكون الإنسان شخصًا هو ان يكون مصدرًا مستقلاً للعمل. والانسان لا يكتسب هذه الصفة إلا بمقدار ما يملك في ذاته من شيء خاص به وحده ، شيء يجعله فردًا مختلفاً عن سائر الأفراد ، فما يكون مجرّد تجسّد للنموذج النوعي ، نموذج عرقه او جماعته. فإن قيل ان الانسان يملك حرية الإرادة على كل حال ، وان ذلك يكفيه قاعدة لشخصيته ، قلنا مهما يكن من أمر هذه الحرية التي تحتمل كثيرًا من الأخذ والردّ ، فإنّ هذه الصفة الميتافيزيقية اللاشخصية اللامتغيرة ليست هي التي يمكن اتخاذها أساسًا وحيدًا لشخصية الأفراد العيانية ، القائمة في التجربة ، المتغيرة. ان هذه الشخصية لا يمكن ان تكون مؤلفة من تلك القدرة المجردة كل التجريد ، أعني القدرة على اختيار أحد ضدين ، وانما ينبغي كذلك ان تعمل هذه الملكة في أهداف ودوافع خاصة بالفاعل ، أي بتعبير آخر يجب ان تكون مواد الشعور نفسها ذات طابعٍ شخصي. وقد رأينا في الكتاب الثاني من هذا المؤلف ان هذه النتيجة تتحقق شيئًا بعد شيء بمقدار ما يحقق تقسيم العمل من تقدّم. ان زوال النموذج المقطعيّ ، اذ يقتضي مزيدًا من التخصّص ، يحرّر الوجدان الفردي في الوقت نفسه تحريرًا جزئيًا من البيئة العضوية التي تحمله ، ومن البيئة الاجتماعية التي تحيط به ، وبسبب هذا التحرّر المزدوج يصبح الفرد مصدرًا مستقلاً لسلوكه أكثر مما كان قبل ذلك. وتقسيم العمل يسهم هو نفسه في هذا التحرير. لأن الطبائع الفردية تزداد بالتخصص تعقدًا ، وتفلت بذلك بعض الإفلات من تأثير الجماعة ومن تأثيرات الوراثة التي لا يمكن ان تتمّ كثيرًا إلاّ في الأشياء البسيطة العامة.

وبسبب وهم من الأوهام انما أمكن ان يظنّ في بعض الأحيان اذن ان الشخصية كانت قبل ان ينفذ إليها تقسيم العمل أكمل. صحيح اننا اذا نظرنا الى تنوّع الأعمال التي يقوم بها الفرد عندئذ نظرة خارجية ، فقد يتراءى لنا انه ينمو نموًا أقرب الى الحرية وأقرب الى الكمال. ولكن الواقع ان هذا النشاط الذي يظهره

عندئذ ليس نشاطه. فالمجتمع او العرق هما اللذان يقومان بهذا النشاط فيه وبواسطته، وما هو عندئذ إلا الوسيط الذي به يحقق المجتمع او العرق ذاته. وحريته في هذه الحالة حرية ظاهرية، وشخصيته شخصية مستعارة. ولأن حياة تلك المجتمعات هي من بعض النواحي أقلّ انتظامًا، ظنّ بعضهم ان المواهب الاصيلة تستطيع ان تتفتح فيها بحرية أكبر، وان الفرد يتبع ميوله فيها بسهولة أعظم، وان مجال النزوة الحرّة هو فيها أفسح، ولكن هؤلاء ينسون ان العواطف الشخصية هي عندئذ أندر. فلئن كانت الدوافع التي تحكم السلوك لا تتكرّر هنالك في أوقات معلومة كما هي الحال اليوم، فإن تلك الدوافع تظلّ جماعية أي لا شخصية، وكذلك الأفعال التي توحي بها. وقد سبق ان أوضحنا من جهة أخرى كيف ان النشاط يصبح أغنى وأعنف كلما أصبح أخصّ[4].

وهكذا نرى ان تقدّم الشخصية الفردية وتقدّم تقسيم العمل متوقفان على سبب واحد بعينه. ومن المستحيل اذن ان نرغب في الأول دون ان نرغب في الثاني. وما من أحد ينكر اليوم صفة الإلزام في القاعدة التي تأمر كلاً منا بأن يكون شخصًا أكثر فأكثر.

وهناك أمر آخر يوضح لنا مدى ارتباط تقسيم العمل بحياتنا الخلقية كلها.

انه لحلم يداعب البشر منذ زمن طويل، ان يصلوا أخيرًا الى ان يتحقق في الواقع هذا المثل الأعلى: الأخوة الانسانية. ان الشعوب تصبو الى حالة تسوَّى فيها العلاقات بين المجتمعات بالسلم كما تسوَّى العلاقات بين الأفراد منذ الآن، حالة يتعاون فيها جميع الناس على عمل واحد، ويعيش فيها جميع الناس حياة واحدة. ورغم ان جزءًا من هذه التطلعات تبطل فعلها التطلعات التي موضوعها مجتمعنا الخاص الذي ننتمي اليه، فإنها قوية جدًا وما تنفك تقوى يومًا بعد يوم. وواضح انها لا يمكن ان تتحقق إلا اذا تألّف من جميع البشر مجتمع واحد يخضع لقوانين واحدة. اذ كما ان النزاعات بين الأفراد لا يمكن ان يكبحها إلا التأثير

---

٤. راجع ما سبق، الكتاب ٢، الفصل ٢، الفقرة ٤؛ والفصل ٤، الفقرة ٢.

التنظيمي الذي يقوم به المجتمع المحيط بالأفراد ، فكذلك النزاعات بين المجتمعات لا يمكن ان يردعها إلا التأثير التنظيمي الذي يقوم به مجتمع يضم سائر المجتمعات . ان القوة الوحيدة التي تستطيع ان تكون معدلة للأنانية الفردية انما هي قوة الجماعة . والقوة الوحيدة التي يمكن ان تكون معدلة لأنانية الجماعات إنما هي قوة جماعة أخرى تضم تلك الجماعات .

ويجب ان نعترف حين نطرح المشكلة على هذه الصورة بأن هذا المثل الأعلى ليس على وشك ان يتحقّق تحققًا كاملاً . ذلك ان هناك مقدارًا كبيرًا من الاختلافات العقلية والخلقية ، بين شتى النماذج الاجتماعية الموجودة معًا على سطح الأرض ، بحيث يتعذر أن تتآخى في مجتمع واحد . ولكن الأمر الممكن هو ان تتجمّع المجتمعات التي تنتمي الى نوع واحد ، وهذا هو الاتجاه الذي يبدو ان تطوّرنا يسير فيه فعلاً . وقد رأينا كيف أن هناك حركة تلقائية تميل الى أن تشكل من فوق الشعوب الأوروبية مجتمعًا أوروبيًا له شيء من الشعور بذاته منذ الآن ، وله بداية تنظيم[٥] . فإذا صحّ أن قيام مجتمع إنساني واحد هو أمر مستحيل الى الأبد ، وذلك ما لا برهان عليه[٦] ، فإن قيام مجتمعات ما تنفك تتّسع بقربنا من هذا الهدف في غير انقطاع . وهذه الوقائع من جهة أخرى لا تتعارض في شيء مع التعريف الذي عرفنا به الأخلاقية ، لأننا اذا كنا نرتبط بالانسانية واذا كان علينا أن نرتبط بها ، فلأن الانسانية مجتمع هو بسبيل التحقق على هذه الصورة ونحن متضامنون معه[٧] .

---

٥. راجع الكتاب ٢ ، الفصل ٢ ، الفقرة ٤ .

٦. لا شيء يثبت أن التنوّع العقلي والأخلاقي بين المجتمعات باقٍ لا محالة . وعلى كل حال فإن ازدياد التوسّع الذي تحققه المجتمعات العليا ، هذا التوسّع الذي ينتج عنه امتصاص المجتمعات الأقل تقدّمًا أو إزالتها ، يجنح الى تقليل هذا النوع .

٧. لذلك فإن الواجبات التي تقع على عاتقنا تجاهها لا تتفوّق على الواجبات التي تربطنا بوطننا . لأن وطننا هو المجتمع الوحيد ، المتحقق الآن ، الذي ننتمي إليه . اما المجتمع الثاني فما هو إلاّ أمنية ، وهذه الأمنية ليست مضمونة التحقق .

ونحن نعلم أن المجتمعات الواسعة لا يمكن ان تنشأ إلا وينمو تقسيم العمل ، لا لأنها لا يمكن أن تبقى متوازنة بدون تخصص الوظائف تخصصًا أكبر فحسب ، بل ايضًا لأن ارتفاع عدد المتنافسين كافٍ لإحداث هذه النتيجة آليًا ، لا سيما وأن ازدياد الحجم لا يكون في العادة بدون زيادة في الكثافة . ففي وسعنا اذن أن نقرر القضية التالية : ان المثل الأعلى ، الذي هو الأخوة الانسانية ، لا يمكن أن يتحقق إلا بمقدار التقدّم الذي يحرزه تقسيم العمل . وعلينا أن نختار : فإما ان نعدل عن هذا الحلم اذا نحن رفضنا أن نضيق أفق نشاطنا ، واما أن نتابع السعي الى تحقيقه ، ولكن على هذا الشرط الذي أشرنا إليه .

— ٣ —

ولكن اذا كان تقسيم العمل يولد التضامن ، فما ذلك لأنه يجعل من كلّ منا ، « مبادلاً » ، كما يقول الاقتصاديون[٨] ، بل لأنه يخلق بين الأفراد مجموعة كاملة من الحقوق والواجبات تربط بعضهم ببعض ربطًا باقيًا . فكما ان أوجه الشبه الاجتماعية تولد حقوقًا وأخلاقًا تحميها ، كذلك يولد تقسيم العمل قواعد تكفل التعاون السلمي المطرد بين الوظائف المقسمة . واذا كان الاقتصاديون قد ظنوا انه يولد تضامنًا كافيًا ، مهما تكن طريقة تحققه ، واذا كانوا تبعًا لذلك قد ذهبوا الى ان المجتمعات الإنسانية يمكن ويجب ان تصير الى ارتباطات اقتصادية صرف ، فلأنهم حسبوا ان تقسيم العمل لا يصيب إلا مصالح فردية موقتة ، وأنه لا شأن إلا للأفراد في تقدير المصالح المتنازعة ، وفي تقدير الطريقة التي ينبغي ان تصير بها هذه المصالح الى التوازن ، أي في تحديد الشروط التي يجب ان تتمّ فيها المبادلة ، ولما كانت هذه المصالح في صيرورة مستمرة ، فليس هناك أي مجال لتقنين ثابت .

---

٨. الكلمة للأستاذ موليناري في كتابه : الأخلاق الاقتصادية ، ص ٢٤٨ .

ولكن الحقيقة ان هذا الرأي مخالف للوقائع من كل جهة. ان تقسيم العمل لا يتناول أفرادًا بل وظائف اجتماعية. والمجتمع يهمه أمر هذه الوظائف الاجتماعية، فهو يكون سليمًا أو يكون مريضًا تبعًا لكون هذه الوظائف تتعاون تعاونًا مطردًا او لا تتعاون هذا التعاون المطرد. وبقاء المجتمع متوقف اذن على هذه الوظائف، وهو متوقف عليها بمقدار ما تكون مقسمة. لذلك كان لا يستطيع أن يتركها بدون تحديد. وهي على كل حال تتحدّد من تلقاء ذاتها. وهكذا تنشأ تلك القواعد التي يزداد عددها بازدياد تقسم العمل، والتي من شأن غيابها أن يجعل التضامن العضوي إما مستحيلاً وإما ناقصًا.

ولكن ليس يكفي أن يكون ثمة قواعد، وانما ينبغي أن تكون هذه القواعد عادلة، ومن أجل ذلك فمن الضروري ان تكون الشروط الخارجية للمنافسة متساوية. واذا تذكرنا من جهة أخرى ان الوجدان الجمعي يصير شيئًا فشيئًا الى احترام الفرد، رأينا ان ما يميز أخلاق المجتمعات المنظمة، بالقياس الى المجتمعات المقطعية، هو ان فيها شيئًا أكثر إنسانية، وبالتالي أكثر عقلية. فهي لا تجعل نشاطنا رهنًا بغايات لا تتصل بنا اتصالاً مباشرًا، ولا تجعلنا خدامًا لقوى خيالية تختلف طبيعتها عن طبيعتنا كل الاختلاف، وتتابع طرقها الخاصة غير عابئة بمصالح البشر. وانما هي – أي أخلاق المجتمعات المنظمة – تطلب منا أن نعطف على أقراننا، أن نكون عادلين، أن نحسن القيام بعملنا، أن نحاول جعل كلّ انسان يقوم بالوظيفة التي يجيد القيام بها أكثر من غيرها، وجعل كل إنسان ينال الجزاء العادل على ما يبذله من جهد. والقواعد التي تتألف منها هذه الأخلاق ليس لها قوة قاهرة تخنق كلّ تفكير حرّ، بل انها لكونها صنعت من أجلنا، ومن قبلنا بمعنى من المعاني، فإننا أحرار إزاءها، نريد أن نفهمها ولا نخشى ان نبدلها. ويجب من جهة أخرى ان لا نظنّ أن هذا المثل الأعلى غير كافٍ، بحجة انه أرضي جدًا وبحجة انه في متناول أيدينا كثيرًا. ان المثل الأعلى لا يكون أسمى حين يهيّئ لنا آفاقًا أوسع. وليس المهم ان يحلّق عاليًا فوقنا بحيث يصبح غريبًا عنا، وإنما المهمّ أن يشقّ لنشاطنا دربًا طويلاً. وما ينبغي أن نظن أن هذا المثل الأعلى يوشك

أن يتحقّق. إنا لنشعر شعورًا قويًا كلّ القوة بأن بناء ذلك المجتمع الذي يحتلّ فيه كلّ فرد المكان الذي يستحقّه، ويُكافأ فيه كلّ فرد المكافأة التي هو جدير بها، المجتمع الذي نرى فيه جميع الناس تبعًا لذلك يسهمون في تحقيق الخير للجميع ولكلّ فرد، أقول إنا لنشعر شعورًا قويًا كل القوة بأن بناء ذلك المجتمع عمل شاق ومجهد. وكذلك لا يكون مذهب من المذاهب الخلقيَّة أسمى من غيره، لأنه يصدر أوامره بجفاف أكبر وتسلّط أشد، أو لأنه أكثر تحرّرًا من التفكير. صحيح أن على المذهب الخلقي أن يجعلنا نتعلّق بشيء آخر غير أنفسنا، ولكن ليس من الضروري أن يكبلنا فيجمدنا.

لقد قيل بحق[٩] ان الأخلاق – ويجب ان نفهم من هذه الكلمة العادات الخلقيَّة لا المذاهب وحدها – تجتاز أزمة رهيبة. وما سبق يساعدنا على ان نفهم طبيعة هذه الحالة المرضية وأسبابها. لقد حدثت تبدّلات عميقة في بنية مجتمعاتنا، خلال وقت قصير جدًا، فتحرّرت هذه المجتمعات من النموذج المقطعي تحرّرًا سريعًا بنسب لا نجد مثيلاً لها في التاريخ. وتبع ذلك ان الأخلاق التي تقابل هذا النموذج المقطعي قد تقهقرت، ولكن بدون أن تنمو الأخلاق الأخرى بسرعة كافية تملأ الفراغ الذي خلفته الأولى في ضمائرنا. فتزعزع من ذلك ايماننا. لقد دالت دولة التقاليد، وتحرّر الحكم الفردي من الحكم الجمعي. ولكن، من جهة أخرى، فإن الوظائف التي تفرقت أثناء الإعصار لم يتح لها من الوقت ما يمكنها من أن يتلاءم بعضها مع بعض، والحياة الجديدة التي انبثقت كالمفاجأة لم تستطع أن تنتظم انتظامًا كاملاً، ولم تنتظم خاصة على النحو الذي يرضي الحاجة الى العدالة التي استيقظت في قلوبنا أشدّ حرارة وعنفًا. وإذا كان الأمر كذلك فليس الدواء أن نحاول بعث تقاليد وعادات أصبحت لا تناسب الشروط الحالية للوضع الاجتماعي، وأصبحت تبعًا لذلك لا تستطيع ان تحيا إلا حياة مصطنعة ظاهرية. وانما ينبغي أن نملأ هذا الفراغ، أن نجد وسائل تحقيق التعاون المنسجم بين هذه

---

٩. راجع بوسير، مبادئ الأخلاق، المقدمة.

الأعضاء التي ما تزال تتصادم في حركات متنافرة ، أن نبث في العلاقات بين هذه الأعضاء مزيدًا من العدالة ، وذلك بأن نقلّل شيئًا بعد شيء تلك التفاوتات الخارجية التي هي أصل البلاء . فليس داؤنا داءً فكريًا كما يُظنّ أحيانًا ، وانما هو يرجع الى أسباب أعمق من ذلك . نحن لا نتألّم اليوم لأننا أصبحنا لا نعرف على أية فكرة نظرية يجب ان نقيّم الأخلاق التي كنا نمارسها حتى الآن ، بل لأن هذه الأخلاق قد تصدّع بعض أجزائها تصدّعًا لا سبيل الى رأبه ، ولأن الأخلاق التي نحن في حاجة اليها لم تنشأ وانما هي بسبيل النشوء . ان قلقنا لا يرجع الى أن نقد العلماء قد هدم تعليل واجباتنا ذلك التعليل التقليدي الذي كانوا يلقونه في روعنا . والشيء الذي يمكن ان يبدّد هذا القلق ليس هو اذن مذهبًا فلسفيًا جديدًا . وانما الحقيقة أن بعض هذه الواجبات أصبح لا يقوم على واقع الأشياء ، فنشأ عن ذلك ضعف لا يمكن أن ينتهي إلاّ إذا قام نظام جديد وترسّخ . ونقول بكلمة موجزة : ان واجبنا الأول الآن هو أن نصنع لأنفسنا أخلاقًا . ومثل هذا العمل لا يمكن أن يرتجله المرء ارتجالاً وهو جالس في مكتبه هادئًا ، ولا يمكن أن يتمّ إلا من تلقاء نفسه شيئًا فشيئًا بضغط الأسباب الداخلية التي تجعله ضروريًا . ولكن الأمر الذي يستطيع التفكير أن يقدمه ، ويجب عليه ان يقدمه ، هو ان يشير الى الهدف الواجب بلوغه . وذلك ما حاولنا أن نفعل .

فهرس المواد



أنجزت المطبعة الكاثوليكية طباعة كتاب
«في تقسيم العمل الاجتماعي»
في العشرين من شهر شباط ١٩٨٢

En conformité des règlements de l'Unesco
et des statuts de la Commission,
cette traduction du livre
«De la division du travail social»
d'Emile Durkheim a été revue
par
KHALIL GEORR

COLLECTION UNESCO D'ŒUVRES REPRÉSENTATIVES

SÉRIE ARABE

Ouvrage publié en vertu
d'un accord conclu entre l'Unesco
et la Commission libanaise
pour la traduction des chefs-d'œuvre

COLLECTION UNESCO D'ŒUVRES REPRÉSENTATIVES

SÉRIE ARABE

EMILE DURKHEIM

DE LA DIVISION DU TRAVAIL SOCIAL

Traduit du français en arabe

PAR

HAFEZ JAMALI

COMMISSION LIBANAISE
POUR LA TRADUCTION DES CHEFS-D'ŒUVRE
BEYROUTH
1982

Distribution : LIBRAIRIE ORIENTALE, B.P. 1986, Beyrouth, Liban

DE LA DIVISION
DU
TRAVAIL SOCIAL



COLLECTION UNESCO D'ŒUVRES REPRÉSENTATIVES

SÉRIE ARABE

EMILE DURKHEIM

DE LA DIVISION DU TRAVAIL SOCIAL

Traduit du français en arabe

PAR

HAFEZ JAMALI

COMMISSION LIBANAISE
POUR LA TRADUCTION DES CHEFS-D'ŒUVRE
BEYROUTH
1982

Distribution : Librairie Orientale, B.P. 1986, Beyrouth, Liban